Ph. U.
42 md.

Bergmann

<36620090710014 S

<36620090710014

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Untersuchungen

über

Hauptpunkte der Philosophie.

Von

Jul. Bergmann.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1900.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Vorwort.

Von den hier vereinigten Abhandlungen ist nur die letzte völlig neu. Die übrigen sind schon früher veröffentlicht, — die erste und die sechste in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, die zweite in den Kantstudien, die dritte in der Zeitschrift für immanente Philosophie, die vierte, die fünfte und die siebente in der Zeitschrift für systematische Philosophie. Doch ist der grösste Theil der zweiten völlig umgearbeitet, und auch die dritte, die vierte und die fünfte haben tiefgreifende Veränderungen erfahren.

Sie alle beschäftigen sich mit Problemen, die den grundlegenden Theilen philosophischer Wissenschaften angehören. Auch die beiden Stücke, deren Ueberschriften historische Erörterungen könnten erwarten lassen, und die vielleicht auch in der That für die Geschichte der Philosophie nicht ganz werthlos sind, haben, wie schon aus den ihnen vorausgeschickten Inhaltsübersichten hervorgehen wird, ihren Ursprung in dem Wunsche, der Philosophie selbst zu dienen. Für nahezu vollständig halte ich die der Ontologie gewidmeten Untersuchungen, zu denen auch der von den Bedingungen der Möglichkeit objectiv einheitlicher und in der Veränderung mit sich identisch bleibender Dinge handelnde Abschnitt des Versuchs über das Verhältnis der Seele zum Leibe zu rechnen ist. Das noch Fehlende beabsichtige ich demnächst in zwei Aufsätzen nachzutragen, von denen der eine ein Princip, das mit dem des zureichenden Grundes unter der Kantischen Bezeichnung der Grundsätze des reinen Verstandes zusammengefasst werden kann, nämlich den Satz, dass keinem Dinge eine Bestimmtheit fehlen könne, die nicht durch eine ihm zukommende positive von ihm ausgeschlossen werde, und seine Verbindung mit dem des zureichenden Grundes, der andere den Begriff der Ontologie und ihr systematisches Gefüge zum Gegenstande haben soll. Was von dem Inhalte dieser Sammlung zur

Logik gehört, ist mit dem, was ich in meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik, zweite, völlig neue Bearbeitung“ dargeboten habe, zu verbinden. Ich hatte daran gedacht, noch eine neue Darstellung und Begründung meiner Ansicht vom Wesen der Schlüsse hinzuzufügen, da mich das auf diesen Gegenstand bezügliche Kapitel des eben erwähnten Buches nicht mehr befriedigt (sie hätte eine passende Stelle zwischen der Abhandlung über die logischen Principien und derjenigen über den Satz des zureichenden Grundes gefunden), doch bewog mich das Bedürfnis nach einer etwas längeren Unterbrechung meiner philosophischen Studien, einstweilen davon Abstand zu nehmen. Von den ausserhalb der Logik und der Ontologie liegenden principiellen Fragen haben nur die das Verhältnis der Seele zum Leibe betreffenden und die von Kant der Kritik der praktischen Vernunft zugewiesenen eine Bearbeitung gefunden. Doch enthält die den ersteren gewidmete Abhandlung auch die Grundzüge einer Naturphilosophie, und die letzteren nöthigten zu dem Versuche, auch einige psychologische zu beantworten. Jene Ergebnisse meiner Beschäftigung mit der Naturphilosophie hoffe ich später ausführlicher darlegen und nach einigen Seiten hin ergänzen zu können. Dagegen darf ich in dem Lebensstadium, in dem ich mich befinde, nicht erwarten, mich auch noch an den psychologischen und den ethischen Forschungen, denen das philosophische Interesse unseres Zeitalters vorzugsweise zugewandt ist, betheiligen zu können. Sollte ich mir dereinst, nach Beendigung der eben angekündigten Arbeiten, noch weitere Aufgaben stellen können, so würden es dem letzten Theile der Philosophie, in Bezug auf den der vorliegende Band nur einige gelegentliche Andeutungen erhält, angehörende sein: Untersuchungen über das Wesen des absoluten Geistes, der alle Seelen in sich fasst und zum Objecte seines Bewusstseins das unendliche und ewige Phänomen der Körperwelt hat, über die Anwendbarkeit des Begriffes des Zweckes auf die Welt, und über das, was wir hoffen dürfen, und womit wir uns zufrieden geben müssen.

Einer Rechtfertigung dafür, dass ich eine Anzahl schon veröffentlichter Arbeiten nochmals habe drucken lassen, bedarf es nicht, wie es der Fall sein möchte, wenn dieselben nicht wesentliche und innerlich zusammenhängende, sich wechselseitig ergänzende Bestandtheile dessen, was ich bis jetzt zur Fortbildung der Philosophie beigetragen zu haben glaube, zur Darstellung brächten. Liegt

keine Selbstüberschätzung darin, dass ich von der Wahrheit der Ergebnisse meiner langen und angestrengten Bemühungen um die Beantwortung wichtiger Fragen überzeugt bin, so kann mich auch kein Tadel dafür treffen, dass ich die vereinzelten Mittheilungen, die ich seit dem Erscheinen meines letzten Buches über sie in Zeitschriften gemacht habe, für werth halte, zu einem Ganzen verbunden nochmals den Freunden der Philosophie vorgelegt zu werden.

Die Art, in der mein neues Buch entstanden ist, hat aber einen Mangel zur Folge gehabt, für den ich um Entschuldigung bitten muss. Da nämlich jeder seiner Bestandtheile zuerst als ein für sich bestehendes Ganzes hinauszutreten bestimmt war, waren bei dem engen Zusammenhange der verhandelten Themata vielfache Wiederholungen unvermeidlich, wenn alles verständlich sein und ein Recht auf den Anspruch, entweder als richtig anerkannt oder widerlegt zu werden, haben sollte. Diese Wiederholungen aber nachträglich zu beseitigen, wäre einer Verstümmelung der zu vereinigenden Arbeiten gleichgekommen, zu der ich mich nicht entschliessen konnte. Uebrigens kann der Verstoss gegen die Regeln der wissenschaftlichen Schreibart, dessen ich mich auf diese Weise schuldig gemacht habe, von den Lesern kaum als eine besondere Belästigung empfunden werden, da der Anfang und das Ende jeder Wiederholung kenntlich genug sind, um das Ueberschlagen leicht zu machen. Von denjenigen Lesern, denen es nicht blos um eine oberflächliche Kenntnisnahme zu thun ist, werden sie wenigstens zum Theil manchen sogar willkommen sein, denn da sie doch in verschiedenen Weisen und in verschiedenen Zusammenhängen die ihren Inhalt bildenden Ansichten darlegen, werden sie ein volles Verständnis derselben erleichtern. Als mildernden Umstand möchte ich noch geltend machen, dass ich mich sonst einer knappen Darstellung befleissigt und mich immer streng an die Sache gehalten, insbesondere von ornamentalen Zuthaten jeder Art Abstand genommen habe. Habe ich doch, um jede Störung der auf die Sache gerichteten Aufmerksamkeit des Lesers zu vermeiden, selbst die Mahnung einer Recension meiner Geschichte der Philosophie, ich möchte meine Arbeiten mit einem Körnlein Humor würzen, unbeachtet gelassen, obwohl sie zu befolgen nach der Anleitung, die der Herr Recensent durch seine eigenen Schriften dazu gegeben hat, nicht allzu schwer sein konnte.

Ein neues philosophisches Buch nimmt man wohl mit dem Wunsche in die Hand, dass gleich die Vorrede — etwa durch Ausführungen über die Stellung des Verfassers zu den überlieferten Systemen oder zu den das Interesse der Gegenwart vorzugsweise erregenden Richtungen — zu erkennen gebe, ob man sich Anregung und Förderung genug von ihm versprechen dürfe, um es zu lesen. Lässt meine Vorrede Ausführungen dieser Art vermissen, so gleicht dies das Buch selbst einigermassen durch die den einzelnen Theilen vorangeschickten Inhaltsübersichten aus, die Jeden in den Stand setzen werden, die intellektuellen Bedürfnisse, denen meine Untersuchungen haben dienen wollen, und meine Art, solche Untersuchungen anzustellen, mit seinen Bedürfnissen und der ihm zusagenden Art des Philosophirens zu vergleichen und danach sich zum Lesen oder zum Bei-Seite-legen zu entschliessen.

Ich habe noch anzumerken, dass die Verweisungen auf Kants Werke, die in den nachfolgenden Blättern vorkommen, sich auf die Ausgabe von Rosenkranz beziehen.

Marburg in Hessen den 29. Dec. 1899.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Ueber Glaube und Gewissheit 1
Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätzen 42
Ueber den Satz des zureichenden Grundes 70
Der Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein 141
Wolffs Lehre vom Complementum possibilitatis 205
Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich 232
Seele und Leib . 299
I. Die allgemeine Natur der Seelen 302
II. Die allgemeine Natur der Körper 317
III. Ausführung der empirischen Ansicht 336
IV. Die empirische und die metaphysische Ansicht 362
Die Anforderungen des Willens an sich selbst 377
I. Die technische, die pragmatische und die ethische Beurtheilung 381
II. Das Princip der pragmatischen Anforderungen 413
III. Das Princip der ethischen Anforderungen 433
IV. Das Zusammenbestehen der ethischen und der pragmatischen Anforderungen . 462

Berichtigungen.

S. 8,	Z. 9 u. 8.	v. u.	lies:	möglicherweise statt wirklich, und wirklich statt möglicherweise.
„ 18,	„ 5	v. o.	lies:	vom statt eines.
„ 23,	„ 9	v. u.	„	ihn zutreffe statt sie zutreffen.
„ 29,	„ 10	v. o.	„	übereinstimme statt übereinstimmen.
„ 63,	„ 4	v. u.	„	nicht tautologischer statt nicht-autologischer.
„ 151,	„ 11	v. u.	„	nicht statt nichts.
„ 154,	„ 9	v. o.	„	durchdringendes statt durchdringes.
„ 157,	„ 5	v. o.	„	ist nicht statt ist.
„ 254,	„ 7	v. u.	„	gegebenen statt zugegebenen.
„ 342,	„ 5	v. u	„	allgemeinerer statt allgemeineren.
„ 382,	„ 6	v. u.	„	Geschehen statt Geschehene.
„ 407,	„ 2	v. u.	„	habe statt haben.
„ 411,	„ 16	v. u.	„	hervorbringe statt hervorbringt.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Ueber Glaube und Gewissheit.

Inhaltsübersicht.

1. Glauben in der Bedeutung von Für-wahr-halten eines Urtheils. Das verneinende Urtheil ist Für-unwahr-halten, das bejahende Für-wahr-halten einer qualitätslosen Prädicirung. Die particulären und die problematischen Urtheile sind ein unvollständiges Für-wahr bez. Für-unwahr-halten der in ihnen enthaltenen Prädicirung, können aber selbst, wie die nicht particulären und die nicht problematischen, Gegenstände eines vollständigen sein. Das Für-wahr-halten und die Relation der Urtheile.

2. Ein wahres und für wahr gehaltenes Urtheil ist dem es für wahr Haltenden gewiss, wenn derselbe eine Gewähr für seine Wahrheit besitzt. Ein für wahr gehaltenes Urtheil kann nicht für ungewiss, braucht aber nicht für gewiss gehalten zu werden. Die Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit sind Zwischenstufen zwischen der Gewissheit und dem höchsten Grade der Ungewissheit. Der mathematische Begriff der Wahrscheinlichkeit. Das Für-wahrscheinlich-halten eines apodictischen oder eines assertorischen Urtheils schliesst das Für-wahr-halten des entsprechenden problematischen ein.

3. Die Begriffe der Wahrheit und der Unwahrheit. Die Identität (der analytische Charakter) einer Prädicirung ein Kriterium der Wahrheit, der Widerspruch ein solches der Unwahrheit. Das Bemerken der Identität der in einem bejahenden Urtheile enthaltenen Prädicirung und dasjenige des Widerspruchs der in einem verneinenden enthaltenen sind Quellen der Gewissheit. Ein weiteres Kriterium der Wahrheit einer Prädicirung ist ihre Uebereinstimmung mit der Erfahrung, ein solches der Unwahrheit ihr Widerstreit mit der Erfahrung. Das Bemerken des Zutreffens des ersteren für ein bejahendes und das des Zutreffens des anderen für ein verneinendes Urtheil sind weitere Quellen der Gewissheit. Das Folgen des Wahr-seins eines Urtheils aus dem Wahr-sein eines bereits als wahr Erkannten oder aus dem Unwahr-sein eines bereits als unwahr Erkannten ist ein Kriterium der Wahrheit, dem eine Quelle der Gewissheit entspricht. Die Lehre des Cartesius von der Gewissheit.

4. Gegen die Behauptung, dass es keine andere Art der Gewissheit gebe als die in dem Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums des Wahrheit bestehende wird eingewandt, dass dann zu jedem Gewiss-sein das Gewiss-sein des Gewiss-seins und so fort ohne Ende gehören würde. Unmöglichkeit des Zweifels an solchem, wofür man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit wirklich bemerkt. Cartesius, Fichte, Spinoza. Widerlegung des Einwandes.

5. Auch die Gewissheit des sich auf die Aussage eines Zeugen oder einer Autorität oder auf göttliche Offenbarung berufenden Glaubens kann keine andere Quelle haben. Thomas und Duns Scotus.

6. Die Gewissheit der synthetischen Erkenntnisse a priori würde von anderer Art sein, aber solche Erkenntnisse giebt es nicht. Anticipationen von Erkenntnissen.

7. Kants Lehre vom reinen Vernunftglauben an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung. Wird unter der letzteren dieses verstanden, dass die reine Vernunft ein Gesetz für das Wollen gebe, welches nicht eine Consequenz eines Zweckes des Begehrungsvermögens sei, und welches insofern unbedingte Gültigkeit beanspruche, so hat der Glaube an sie nach Kants eigener Lehre die Gewissheit eines Factums. Wird dagegen darunter verstanden, dass der aus der reinen Vernunft und dem Begehrungsvermögen zusammengesetzte Wille, dessen Endziel das aus der Tugendhaftigkeit und der Glückseligkeit zusammengesetzte höchste Gut ist, unter allen Umständen den aus seinem ganzen Endziele entspringenden Forderungen entspreche, wenn er das Gesetz der reinen Vernunft befolge, dass also die Tugend notwendig die Glückseligkeit nach sich ziehe, so kann er, wenn überhaupt, so nur in derselben Weise wie jeder andere Glaube gewiss bezw. wahrscheinlich gemacht werden.

8. Alles Glauben eine Thätigkeit des Verstandes. Keine andere Gewissheit als diejenige, welche darin besteht, dass der Verstand der Wahrheit eines Geglaubten durch Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums der Wahrheit inne wird. Aber ein Affect kann einen die Erkenntnis fördernden Einfluss auf den Verstand ausüben. Fides praecedit intellectum. Alle Gewissheit ist subjectiv, sofern, was dem einen gewiss ist, dem andern ungewiss sein kann, aber objectiv, sofern, was dem einen die Wahrheit einer Annahme zu verbürgen hinreicht, diese Bedeutung auch für den anderen hat. Man kann nicht fest an etwas glauben, wenn man sich bewusst ist, dass das Geglaubte der objectiven, auf der Verstandeseinsicht in seine Wahrheit beruhenden Gewissheit ermangele.

Die Theologie versichert von jeher, dass es noch eine andere Art der Gewissheit gebe als diejenige, die einem Glauben zukommen muss, damit er auf den Namen einer Erkenntnis, eines Wissens Anspruch habe. Hervorragende Philosophen haben, auch noch als längst die Philosophie sich von ihr unabhängig gemacht hatte, nicht nur ihr hierin beigestimmt, sondern auch, da sie zu der Ansicht gelangt waren, dass das menschliche Erkenntnissvermögen die das Uebersinnliche betreffenden Fragen nicht zu beantworten im Stande sei, oder gar, dass es in der Beschäftigung mit ihnen durch die Regeln, die es sich selbst gebe, nothwendig irre geführt werde, von der Philosophie verlangt, dass sie — zwar nicht den theologischen Glauben, im Besitze einer göttlichen Offenbarung zu sein, aber doch einen solchen, dessen Gewissheit ebenfalls verschieden von derjenigen der

Erkenntnis sei, in ihre Grundlage einfüge. In der Theologie sind dann bis auf die neueste Zeit vielfach Bestrebungen hervorgetreten, den christlichen Glauben, statt sich für seine Wahrheit auf die dem Erleuchteten unmittelbar gewisse Entstehung der Bibel durch göttliche Inspiration zu berufen, seinem wesentlichen Inhalte nach daraus zu beweisen, dass ein Glaube von der Art desjenigen, durch den jene Philosophen das Wissen ergänzen wollten, ein nicht erst aus einer übernatürlichen Erleuchtung entspringender, sondern im Wesen des menschlichen Geistes angelegter und in dessen natürlicher Entwickelung hervortretender, Gewissheit besitzender Glaube, in ihm die bestimmtere und reichere Gestaltung finde, nach der er verlange, und, wie der Eindruck des Lebens und der Persönlichkeit Jesu und seiner Reden und Lehren auf das Gemüth bezeuge, nur in ihm finden könne. Noch aber hat meines Wissens kein Theologe und kein Philosoph in klarer und bestimmter Weise darüber Auskunft gegeben, worin jene Gewissheit, die dem Glauben im engeren Sinne des Wortes eigenthümlich sein soll, bestehe, wie sie sich zu der Gewissheit der Erkenntnis nach Uebereinstimmung und Unterschied verhalte, und wie uns etwas gewiss sein könne, dessen Wahrheit uns nicht in derselben Weise verbürgt ist, wie die Wahrheit dessen, was wir einsehen, da es doch scheint, dass von jedem Gedanken, der nicht Erkenntnis ist, zugegeben werden müsse, es verhalte sich möglicherweise anders, als in ihm gedacht werde. An Verhandlungen zwar über die Weise, auf die der angeblich wenn auch für den blossen Verstand ungewisse doch für den ganzen Geist gewisse Glaube in der Seele entstehe und sich behaupte, an Beweisführungen, die darauf hinauslaufen, den eine solche Gewissheit Leugnenden zu dem Zugeständnisse zu nöthigen, dass ihm selbst einiges gewiss sei, was er, wenn er sich lediglich durch seinen Verstand bestimmen liesse, für zweifelhaft halten müsste, an Berufungen auf das Bedürfnis des Gemüthes nach Gewissheit in Dingen, die dem Erkenntnisvermögen für immer verhüllt seien, an Appellationen an das Gewissen, das einen über die Vernunft hinausgehenden Glauben zu haben gebiete, fehlt es nicht, wohl aber, auch bei Kant, Jacobi, Fichte, Fries, Schleiermacher, an einer Erörterung der Frage, wenigstens an einer mit wissenschaftlicher Sorgfalt und Gründlichkeit angestellten, ob denn überhaupt, und, wenn dies zu bejahen sein sollte, wie eine von derjenigen der Erkenntnis verschiedene Gewissheit, eine Gewissheit des blossen

Glaubens, möglich sei. Aus dem Bedürfnisse nach einer bestimmten und begründeten Beantwortung dieser Frage ist die nachfolgende Untersuchung hervorgegangen. Der Weg, den sie einschlagen zu müssen geglaubt hat, ist der, dass sie zuerst die Begriffe des Glaubens und der Gewissheit überhaupt klar mache, dann die Quellen derjenigen Gewissheit, die ein Erzeugnis der Verstandesthätigkeit ist, der einen Glauben zur Erkenntnis oder zum Wissen machenden, bestimme, und hierauf erst die Möglichkeit einer anderen Art der Gewissheit, einer im Gemüthsleben sich bildenden, in Erwägung ziehe. Ihr Ergebnis — wenn auch hierüber eine Andeutung vorauszuschicken gestattet ist — ist insofern verneinend, als es keinen anderen Richter darüber, ob etwas wahr oder unwahr und ob es gewiss oder ungewiss sei, anerkennt, als den Verstand (die Vernunft), bejahend aber insofern, als es erstens die Möglichkeit eines Gewissheit besitzenden Glaubens, der nicht eigentlich Erkenntnis, sondern nur eine Anticipation einer Erkenntniss ist, und zweitens einen Einfluss des Gemüthes auf den Verstand, der ihm erst den Weg zur Erkenntnis öffne, zugesteht. So tritt sie für die alten Ansprüche der rationalistischen Philosophie ein gegen alle philosophischen und theologischen Richtungen, die der theoretischen Vernunft zumuthen, Dogmen als gewiss gelten zu lassen, deren Wahrheit ihr nicht verbürgt ist.

1. Wird unter Glauben dasselbe verstanden wie unter Meinen, Dafür-halten, Der-Ansicht-sein, so ist jeder Glaube ein Urtheil oder eine Verbindung von Urtheilen und umgekehrt jedes Urtheil ein Glaube. Der Glaube, dass *A B* sei, ist dann nicht ein Bewusstseinsvorgang oder Bewusstseinszustand, der zu dem Urtheile *A* ist *B* hinzukäme, sondern dieses Urtheil ist selbst schon dieser Glaube, und ebenso ist das Urtheil *A* ist nicht *B* mit dem Glauben, dass *A* nicht *B* sei, das Urtheil *A* ist vielleicht *B* mit dem Glauben, dass *A* vielleicht *B* sei, identisch. Denkt man von einem Urtheile das Glauben oder Meinen, dass es so sei, wie in ihm gedacht wird, hinweg, so bleiben zwar die sein Subject und sein Prädicat bildenden Vorstellungen übrig, aber sie sind nicht mehr als Subject und Prädicat mit einander verbunden.

Angemessener erscheint mir für die Logik jedoch die Definition, nach der der Glaube, dass *A B* sei, ein zu dem Urtheile *A* ist *B* hinzukommender Bewusstseinsvorgang ist, nämlich das Führ-wahrhalten des Urtheils. Auch so ist jeder einfache (nicht zusammen-

gesetzte) Glaube ein Urtheil, denn das Für-wahr-halten eines Urtheils ist das Präcidiren des Wahrseins von ihm; aber nicht ist auch umgekehrt jedes Urtheil ein Glaube.

Suchen wir zu bestimmen, welche Arten von Urtheilen Glaube in der eben angegebenen Bedeutung des Wortes sind, und welche nicht, so ist zunächst klar, dass alle schlechthin verneinenden Urtheile auszuschliessen sind. Das Urteil *A* ist nicht *B* erklärt ja weder die Prädicirung der Bestimmtheit *B* von dem Gegenstande *A* für wahr noch fügt es der Verneinung des *B*-seins von *A* die Prädicirung des Wahrseins von ihr selbst hinzu. Nicht ein Glauben sondern eine dem Glauben oder Für-wahr-halten entgegengesetzte Denkhandlung, ein Für-unwahr-halten ist das verneinende Urtheil, nämlich das Für-unwahr-halten — nicht seiner selbst (dieses würde ebenso wie das Für-wahr-halten zu ihm hinzukommen), sondern der Prädicirung der Bestimmtheit *B* von dem Gegenstande *A*. Die Verneinung des *B*-seins von *A* ist nicht etwa eine dem Prädiciren überhaupt entgegengesetzte Denkweise, und ebensowenig die Prädicirung einer Bestimmtheit non-*B*, die in der Abwesenheit von *B* bestände, sondern von der Prädicirung *A* ist *B* selbst prädicirt sie das Unwahrsein, so dass von ihr die Erklärung gegeben werden kann, sie sei die Ungültigkeitserklärung oder Ablehnung oder Verwerfung einer Prädicirung.

Ist jedes schlechthin verneinende Urteil ein Für-unwahr-halten, so ist, wenn man unter Bejahen nicht schon das blosse Prädiciren ohne Verneinung sondern eine dem Verneinen entgegengesetzte, also ebenfalls zu einem Prädiciren hinzukommende Denkhandlung versteht, jedes schlechthin bejahende Urtheil ein Für-wahr-halten, also ein Glauben. Das bejahende Urtheil *A* ist *B* oder (wenn es erlaubt ist, zur Bezeichnung des bejahenden Charakters eines Urtheils das Wort Icht zu bilden, um verschiedene Symbole für das bejahende Urtheil und die einfache Prädicirung zu haben) das Urtheil *A* ist icht *B* ist nach dieser Begriffsbestimmung das Für-wahr-halten — nicht seiner selbst selbst, sondern des einfach prädicirenden Urtheils *A* ist *B*, so dass von ihm auch die Erklärung gegeben werden kann, es sei die Gültigkeitserklärung oder Annahme oder Bestätigung einer Prädicirung. Es ist also identisch mit dem von dem Meinen oder Dafür-halten oder Der-Ansicht-sein, dass *A B* sei, zu unterscheidenden G l a u b e n, dass es so sei.

Es ist auch umgekehrt jedes Für-wahr-halten oder Glauben ein bejahendes Urtheil. Aber nicht immer ist das für wahr Gehaltene eine einfache Prädicirung. Denn auch von einem bejahenden und ebenso von einem verneinenden Urtheile kann wiederum das Wahrsein sowie auch das Unwahrsein prädicirt werden. Wie das Für-wahr-halten der einfachen Prädicirung *A* ist *B* das bejahende Urtheil *A* ist icht *B* oder der Glaube, dass *A B* sei, ist, so ist das Für-wahr-halten dieses bejahenden Urtheils oder Glaubens das bejahende Urtheil oder der Glaube, die einfache Prädicirung *A* ist *B* sei wahr, m. a. W. die Prädicirung „Es ist wahr, dass *A* icht *B* ist“ ist das bejahende Urtheil „Es ist icht wahr, dass *A B* ist“. Analog ist das Für-wahr-halten des verneinenden Urtheils *A* ist nicht *B* das bejahende Urtheil oder der Glaube, die einfache Prädicirung *A* ist *B* sei unwahr, m. a. W. die Prädicirung „Es ist wahr, dass *A* nicht *B* ist“ ist das bejahende Urtheil „Es ist icht unwahr, dass *A B* sei“.

Die eben angestellte Betrachtung hat nur die zugleich singulären und assertorischen Urtheile berücksichtigt. Es bleibt daher noch zu erwägen, ob die Gleichsetzung des Für-wahr-haltens oder Glaubens mit dem Bejahen und des Für-unwahr-haltens mit dem Verneinen auch in Beziehung auf die allgemeinen und die particulären sowie die apodictischen und die assertorischen Urtheile zutrifft.

Den allgemeinen und particulären Urtheilen ist es gemeinsam, dass die Subjectsvorstellung der Prädicirung, über deren Geltung sie eine Bestimmung treffen, eine allgemeine ist, dass diese Prädicirung also eine Klasse von Dingen zum Gegenstande hat, während das singuläre Urtheil sich auf eine Prädicirung, die ein bestimmtes einzelnes Ding zum Gegenstande hat, bezieht. Das particuläre Urtheil „Einige *A* sind bez. sind nicht *B*“ unterscheidet sich von dem allgemeinen „Die (Alle) *A* sind bez. sind nicht *B*“ dadurch, dass die Prädicierung der Bestimmtheit *B* von den Dingen der Classe *A* in ihm nur für einen Theil dieser Dinge, also unter einer Einschränkung in objectiver Hinsicht, in dem allgemeinen dagegen ohne solche Einschränkung für wahr oder für unwahr erklärt, bestätigt oder verworfen wird. Wie das allgemeine, bestätigt oder verwirft auch das singuläre „*A* ist bez. ist nicht *B*“ ohne Einschränkung in objectiver Hinsicht.

Den apodictischen und den problematischen Urtheilen ist es gemeinsam, dass sie von einer blossen Prädicirung aussagen, wie sie

sich hinsichtlich ihrer Geltung zu dem, was der Urtheilende schon weiss oder zu wissen glaubt, verhalte, während das assertorische eine Prädicirung unmittelbar mit ihrem Gegenstande (mit dem in ihr gedachten Sachverhalte) vergleicht. Und zwar bestimmt das apodictisch bejahende Urtheil „*A* ist nothwendig *B*", dass die Prädicirung der Bestimmtheit *B* von dem Dinge *A* eine Consequenz dessen sei, was man schon wisse, also dass sie daraus folge, das apodictisch verneinende „*A* ist unmöglich *B*", dass die Prädicirung, auf die es sich beziehe, mit dem, was man wisse, unverträglich sei, also ihm widerspreche, das problematisch bejahende „*A* ist möglicherweise *B*", dass die in ihm enthaltene Prädicirung dem, was man wisse, nicht widerspreche, damit vereinbar sei, das problematisch verneinende, dass die in ihm enthaltene Prädicirung nicht aus dem, was man wisse, folge, davon trennbar sei. Das problematische Urtheil schreibt demnach einer Prädicirung nicht Wahrheit oder Unwahrheit, sondern, wenn es bejahend ist, nur etwas, was zur Wahrheit gehört, zu, nämlich Vereinbarkeit oder Verträglichkeit mit dem schon vorher Ausgemachten, und wenn es verneinend ist, etwas, was zur Unwahrheit gehört, nämlich Trennbarkeit von dem schon vorher Ausgemachten. Man kann daher von ihm sagen, dass es eine Prädicirung mit einer Einschränkung in subjectiver Hinsicht, einer Einschränkung im Bestätigen oder Verwerfen selbst, von dem apodictischen, dass es eine Prädicirung ohne solche Einschränkung bestätige oder verwerfe. Wie das apodictische entscheidet auch das assertorische ohne Einschränkung in subjectiver Hinsicht.

Aus diesen Bestimmungen ergiebt sich ohne weiteres, dass das oben über das Verhältnis der singulären assertorischen Urtheile zu den Gegensätzen des Für-wahr-haltens und des Für-unwahr-haltens Gesagte auch für die allgemeinen assertorischen, die singulären apodictischen und die allgemeinen apodictischen zutrifft. Jedes weder particuläre noch problematische Urtheil ist, wenn es bejahend ist, Für-wahr-halten, und, wenn es verneinend ist, Für-unwahr-halten der Prädicirung einer Bestimmtheit *B* von einem Dinge oder einer Classe von Dingen *A*, im ersten Falle also ein Glauben, im anderen nicht.

Auch die nicht problematischen particulären Urtheile sind ein Für-wahr-halten und Glauben oder ein Für-unwahr-halten, je nachdem sie bejahend oder verneinend sind. Sie unterscheiden sich aber von den singulären und den allgemeinen dadurch, dass das für wahr

oder für unwahr Gehaltene nicht die bestimmte Prädicirung *A* ist *B* oder Die *A* sind *B*, zu der sie eine Bestimmung über ihre Geltung fügen, ist, sondern nur ein unbestimmter Theil derselben. Wenn man unter einem unvollständigen Für-wahr-halten nicht eine Art des Für-wahr-haltens, sondern eine Weise des Bewusstseins, der etwas daran fehlt, Für-wahr-halten zu sein, versteht, so sind von den nicht problematischen bejahenden Urtheilen die singulären und die allgemeinen in objectiver Hinsicht vollständiges, die particulären in objectiver Hinsicht unvollständiges Für-wahr-halten der ihnen zu Grunde liegenden bestimmten Prädicirung.

Ein unvollständiges Für-wahr- oder Für-unwahr-halten sind in Beziehung auf eine bestimmte Prädicirung auch die problematischen Urtheile, nämlich ein in subjectiver Hinsicht unvollständiges. Ungleich den particulären sind dieselben aber nicht auch in Beziehung auf einen Theil der ihnen zu Grunde liegenden Prädicirung vollständiges oder wirkliches Für-wahr-halten oder Für-unwahr-halten. In der bestimmten Prädicirung *A* ist *B* ist keine unbestimmte enthalten, die durch das Urtheil *A* ist möglicherweise *B* für wahr oder durch das entgegengesetzte *A* ist möglicherweise nicht *B* für unwahr erklärt würde. Nicht mit dem Bejahen überhaupt, sondern nur mit dem nicht problematischen also ist das Für-wahr-halten und ebenso nur mit dem nicht problematischen Verneinen ist das Für-unwahr-halten identisch, so dass nicht bloss die verneinenden sondern auch die problematischen Urtheile von der Classe der mit einem Glauben identischen auszuschliessen sind.

Wenn auch die particulären Urtheile nicht in der Weise wie die singulären und allgemeinen, die problematischen aber überhaupt nicht ein Für-wahr- oder Für-unwahr-halten sind, so haben sie doch das mit den weder particulären noch problematischen gemein, dass sie unter den Gegensatz des Wahren und Unwahren fallen. Einige *A* sind *B* ist nicht minder als Alle *A* sind *B*, und *A* ist ~~wirklich~~ *B* nicht minder als *A* ist ~~möglicherweise~~ *B* entweder wahr oder falsch. Die particulären und die problematischen Urtheile können also ganz in derselben Weise wie die weder particulären noch problematischen selbst Gegenstand eines Für-wahr-haltens und Glaubens oder eines Für-unwahr-haltens sein. Das Für-wahr-halten des particulären Urtheils Einige *A* sind *B* ist der Glaube, dass einige *A* *B* seien, das Für-wahr-halten des problematischen *A* ist möglicherweise *B* der Glaube, dass *A* möglicherweise *B* sei, u. s. w.

möglicherweise
wirklich

Den eben in Erwägung gezogenen Eintheilungen der Urtheile nach der Qualität, Quantität und Modalität fügte Kant noch eine vierte, die nach der Relation hinzu. Ein Urtheil, meinte er, setze entweder zwei Begriffe in das Verhältnis von Subject und Prädicat, oder zwei Urtheile in dasjenige von Grund und Folge, oder mehrere Urtheile in dasjenige der gesammelten Glieder der Eintheilung einer Erkenntnis zu einander; im ersten Falle heisse es ein kategorisches, im zweiten ein hypothetisches, im dritten ein disjunctives (Kr. d. r. V. S. 93 ff.). Prädicirungen, Verbindungen eines Subjectes mit einem Prädicate sind indessen alle Urtheile. Urtheilen nennen wir eben diejenige Denkhandlung, dadurch wir eine Bestimmtheit *B* als ein solche vorstellen, die mit denen, welche den Begriff eines Gegenstandes *A* constituiren d. h. erst zum Begriffe dieses Gegenstandes und keines anderen machen, in diesem Gegenstande *A* verbunden sei. Die oberste Eintheilung der Urtheile ist die in einfache Prädicirungen und solche, die einer Prädicirung eine Bestimmung über ihre Geltung hinzufügen, und daher ein vollständiges oder unvollständiges Für-wahr- oder Für-unwahr-halten sind. Die letzteren wiederum sind theils bejahende theils verneinende, und an diese Eintheilung nach der Qualität schliessen sich in der oben dargelegten Weise die nach der Quantität und Modalität. Weitere Eintheilungen der zu einer Prädicirung eine Bestimmung über ihre Geltung hinzufügenden Urtheile, welche die Weise dieses Hinzufügens beträfen, giebt es nicht. Dass auch diejenigen Urtheile, die Kant den eine Prädicirung enthaltenden nebenordnen zu müssen glaubte, Prädicirungen bez. Verbindungen einer Prädicirung mit einer Bestimmung über ihre Geltung sind, ist leicht zu sehen. Das hypothetische Urtheil „wenn *A B* ist, ist *C D*" hat entweder zum Subjecte das Urtheil *A* ist *B* und zum Prädicate eine gewisse logische Beziehung desselben zu dem Urtheile *C* ist *D*, oder umgekehrt zum Subjecte das Urtheil *C* ist *D* und zum Prädicate dessen Beziehung zu *A* ist *B*, oder endlich zum Subjecte die zwischen *A* ist *B* und *C* ist *D* bestehende logische Beziehung und zum Prädicate deren eigenthümliche Beschaffenheit. Das disjunctive Urtheil „Entweder ist *A B* oder *C D* oder ..." sagt von der zwischen den Urtheilen *A* ist *B*, *C* ist *D* u. s. w. bestehenden logischen Beziehung aus, welcher Art sie sei. Die von Kant als hypothetische und als disjunctive bezeichneten Urtheile unterscheiden sich also von den kategorischen (wenn so alle weder hypothetischen noch disjunctiven genannt

werden) nicht hinsichtlich der Weise, wie sie Urtheile sind, sondern hinsichtlich der Art der in ihnen gedachten Sachverhalte und sind daher, wenn sie bejahend und nicht problematisch sind, ein Für-wahr-halten oder Glauben, und wenn sie verneinend und nicht problematisch sind, ein Für-unwahr-halten. (Beiläufig bemerkt giebt es noch eine andere Art der allgemein als hypothetische bezeichneten Urtheile, als die von Kant allein beachteten, durch die Formel „Wenn *A B* ist, ist *C D*“ dargestellten. Sie entsprechen der Formel „Wenn ein *A B* ist, ist es *C*“. Während die der ersten Art zwei problematische Urtheile „*A* ist möglicherweise *B*“ und „*C* ist möglicherweise *D*“ enthalten, enthalten die der zweiten zwei particuläre „Einige *A* sind *B*“ und „Einige *A* sind *C*“, und während jene eine Beziehung zwischen den assertorischen Urtheilen bestimmen, die den in ihnen enthaltenen problematischen entsprechen, bestimmen diese eine solche zwischen jedem beliebigen, dem particulären „Einige *A* sind *B*“ entsprechenden singulären Urtheile „A_1 ist *B*“ und dem dasselbe Subject habenden, dem particulären „Einige *A* sind *C*“ entsprechenden singulären „A_1 ist *C*“. In analoger Weise sind zwei Arten disjunctiver Urtheile zu unterscheiden, die zwei oder mehrere problematische enthaltenden, der Formel „Entweder ist *A B* oder *C D* oder ...“ entsprechenden, und die zwei oder mehrere particuläre enthaltenden, der Formel „Die *A* sind theils *B*, theils *C*, theils...“ entsprechenden.)[1])

2. Das Gewisssein, der zweite der Begriffe, die hier erörtert werden sollten, ist wie das Wahrsein eine Beschaffenheit, die sich von nichts anderem als von einem Urtheile oder einer Verbindung von Urtheilen aussagen lässt. Während aber wahr die wahren Urtheile schon an sich sind, besteht die Gewissheit eines Urtheils in einem Verhältnisse zu dem urtheilenden Subjecte, so dass etwas, was für den einen gewiss ist, für den anderen ungewiss sein kann. Denn gewiss für uns nennen wir eine Behauptung dann und nur dann, wenn wir sie für wahr halten und dabei eine Gewähr für ihre Wahrheit, eine Sicherung, nicht zu irren, besitzen.

Da das Glauben ein Urtheilen ist, so ist das Gewisssein eine Eigenschaft, die auch jedem Glauben zukommt oder fehlt. Nimmt man das Wort Glauben in den oben zuerst angegebenen Sinne, dem

1) Näheres hierüber in der zweiten Bearbeitung meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik“.

Sinne von Meinen, Dafür-halten, Der-Ansicht-sein, so ist nicht bloss jeder Glaube, der von dem Glaubenden für wahr gehalten wird, entweder gewiss oder ungewiss, sondern auch umgekehrt alles, was entweder gewiss oder ungewiss ist, ein solcher Glaube. Versteht man dagegen unter Glauben dasselbe wie unter Für-wahr-halten, so ist der Begriff des entweder Gewissen oder Ungewissens weiter, als der des Glaubens, denn entweder gewiss oder ungewiss sind auch die für wahr gehaltenen einfach prädicirenden, die verneinenden und die problematischen Urtheile, die nicht Formen des Für-wahr-haltens sind.

Aus der Begriffsbestimmung der Gewissheit folgt, dass ein Urtheil nicht gewiss sein kann, nicht bloss ohne für wahr gehalten zu werden, sondern auch, ohne wirklich wahr zu sein, wohl aber wahr sein und auch für wahr gehalten werden kann, ohne gewiss zu sein, dass also das Gewisssein zu dem Wahrsein hinzukommt. Wäre es z. B. auch nur für einen einzigen Menschen gewiss, dass der Nordpol in einem eisfreien Meere liege, so wäre es auch wahr, aber es könnte wahr sein, und von allen Menschen für wahr gehalten werden, ohne auch nur für einen einzigen gewiss zu sein.

Weiter folgt, dass auch das Für-gewiss-halten zu dem Für-wahr-halten hinzukommt. Man kann nichts für gewiss halten, ohne es für wahr zu halten, wohl aber etwas für wahr, ohne es für gewiss zu halten. Es ist allerdings unmöglich, eine Ansicht zugleich für wahr und für ungewiss zu halten, aber man kann etwas für wahr halten, ohne es überhaupt zu dem Gegensatze des Gewissseins und des Ungewissseins in Beziehung zu setzen. Ebensowenig wie die Meinung, dass ein Gegenstand A eine Bestimmtheit B habe, zugleich das Für-wahr-halten ihrer selbst ist, obwohl sie nicht mit dem Für-unwahr-halten ihrer selbst zusammenbestehen kann, wird sie, wenn das Für-wahr-halten zu ihr hinzukommt, damit auch schon für gewiss gehalten, wenngleich ihr Für-wahr-gehalten-werden ihr Für-ungewiss-gehalten-werden ausschliesst.

In der Gewissheit giebt es kein Mehr und Minder, wohl aber in demjenigen, was den nicht gewissen Urtheilen zur Gewissheit fehlt. Am weitesten ist ein Urtheil von der Gewissheit entfernt, wenn sein contradictorisches Gegentheil gewiss ist. Jenachdem einem Urtheile A ist B weniger oder mehr als seinem contradictorischen Gegentheile A ist nicht B daran fehlt, gewiss zu sein, je nachdem es also der Gewissheit näher kommt als dem höchsten Grade der Ungewiss-

heit oder diesem näher als jenem, nennen wir es wahrscheinlich oder unwahrscheinlich. Ist demnach ein Urtheil wahrscheinlich, so ist sein contradictorisches Gegentheil unwahrscheinlich, und umgekehrt, und je grösser die Wahrscheinlichkeit des einen Gliedes eines contradictorischen Gegensatzes ist, um so grösser ist die Unwahrscheinlichkeit des andern. Steht ein Urtheil genau in der Mitte zwischen der Gewissheit und dem höchsten Grade der Ungewissheit, so ist es, sowie auch sein contradictorisches Gegentheil, weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, oder sind, nach anderer Ausdrucksweise, sowohl seine eigene als auch seines contradictorischen Gegentheils Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit beide gleich Null. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung bedient sich jedoch des Wortes Wahrscheinlichkeit in einem weiteren Sinne. Sie schreibt jedem Urtheile, dessen Abstände von den Punkten der Gewissheit und der höchsten Ungewissheit (oder der Gewissheit des contradictorischen Gegentheils) in einem bestimmten angegebenen Zahlenverhältnisse stehen, Wahrscheinlichkeit zu, also auf der einen Seite auch den gewissen und auf der andern Seite auch den nach dem gewöhnlichen Sprachengebrauche unwahrscheinlichen. Die Grösse der Wahrscheinlichkeit eines den höchsten Grad der Ungewissheit besitzenden Urtheils setzt sie gleich Null, diejenige eines vollkommen gewissen gleich Eins, und diejenige jedes weder gewissen noch im höchsten Grade ungewissen gleich dem Grössenverhältnisse seines Abstandes vom Nullpunkte zu dem Abstande des Punktes der Gewissheit vom Nullpunkte, so dass sie z. B. einem Urtheile, welches zwischen diesen beiden Punkten in der Mitte steht, also nach gewöhnlichem Sprachgebrauche ebenso wie sein contradictorisches Gegentheil weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich ist, die Wahrscheinlichkeit $^1/_2$ beimisst.

Wie die Gewissheit und die Ungewissheit, so sind auch die Wahrscheinlichkeit und die Unwahrscheinlichkeit mögliche Prädicate aller Arten von Urtheilen, der verneinenden nicht minder als der bejahenden, der particulären nicht minder als der allgemeinen und der singulären, der problematischen nicht minder als der apodictischen und der assertorischen. Ungleich der Gewissheit aber hat die Wahrscheinkeit eines Urtheils nicht seine Wahrheit zur Voraussetzung. Ein wahrscheinliches Urtheil kann unwahr, ein unwahrscheinliches wahr sein. Desgleichen setzt das Für-wahrscheinlich-h a l t e n nicht das Für-wahr-halten voraus und ist also kein Glauben, wenn wir dieses

Wort in dem oben angegebenen Sinne gebrauchen, wodurch wir freilich, wie sich nunmehr zeigt, von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichen, der nicht bloss das Für-wahr- und das Für-gewiss-, sondern auch das Für-wahrscheinlich-halten als Glauben zu bezeichnen gestattet. Vielmehr schliesst das Für-wahrscheinlich-halten das Für-wahr-halten aus, denn man kann, wie schon bemerkt wurde, nicht etwas zugleich für wahr und für ungewiss halten, das Für-wahrscheinlich-halten aber ist eine Art des Für-ungewiss-haltens. Dennoch ist das Für-wahrscheinlich-halten eines assertorischen oder apodictischen Urtheils stets zugleich ein Für-wahr-halten, nämlich des problematischen, welches dem für wahrscheinlich gehaltenen entspricht. Halte ich für wahrscheinlich, dass *A* wirklich oder nothwendig *B* sei, so halte ich es für möglicherweise wahr, dass *A* wirklich *B* sei, und damit für wirklich wahr, dass *A* möglicherweise *B* sei. Nicht ist in dieser Weise auch das Für-wahrscheinlich-halten eines problematischen Urtheils ein Für-wahr-halten; denn halte ich es für wahrscheinlich, dass *A* möglicherweise *B* sei (d. i. dass die Prädicirung der Bestimmtheit *B* von dem Gegenstande *A* mit allem, was ich weiss, verträglich sei), so halte ich, dass *A* möglicherweise *B* sei, nicht für wirklich sondern nur für möglicherweise wahr. Folgerichtig muss ich dann freilich auch etwas für wirklich wahr halten, nämlich das Urtheil, dass das Urtheil „*A* ist möglicherweise *B*" möglicherweise wahr sei, aber dieses Für-wirklich-wahr-halten käme erst zu dem Für-wahrscheinlich- und dem Für-möglicherweise-wahr-halten, dass *A* möglicherweise *B* sei, durch eine neue Reflexion hinzu.

3. Wenn die Gewissheit eines Urtheils darin besteht, dass der Urtheilende es für wahr hält und eine Gewähr für seine Wahrheit besitzt, so fragt es sich weiter, worin wir eine solche Gewähr finden können. Vor der Beantwortung dieser Frage aber wird der Begriff der Wahrheit festgestellt werden müssen.

Wahr nun nennen wir ein Urtheil dann, wenn es mit seinem Gegenstande übereinstimmt, d. i. wenn sein Gegenstand die ihm zugeschriebene Bestimmtheit wirklich hat, unwahr, wenn es ihm widerstreitet. Diese Erklärung bezieht sich zunächst auf die einfach prädicirenden Urtheile, weiter aber auch auf alle Arten der bejahenden und verneinenden, sofern dieselben eine Prädicirung zum Gegenstande haben und von ihr eine ihre Geltung betreffende Bestimmtheit prädiciren. Ein assertorisch bejahendes singuläres Urtheil *A* ist icht *B*

ist wahr, wenn die einfache Prädicirung *A* ist *B*, die es für wahr erklärt, wirklich wahr ist, also wenn das Ding *A* die Bestimmtheit *B* wirklich hat. Ein assertorisch verneinendes singuläres Urtheil *A* ist nicht *B* ist wahr, wenn die einfache Prädicirung *A* ist *B*, die es für unwahr erklärt, wirklich unwahr ist, also wenn *A* die Bestimmtheit *B* in Wirklichkeit nicht hat. Wenn aber ein Ding *A* eine gewisse Bestimmtheit *B* nicht hat, so hat es irgend eine andere Bestimmtheit, mit der *B* unverträglich ist, durch die also *B* von ihm ausgeschlossen wird; ist z. B. eine Linie nicht gerade, so ist sie krumm oder gebrochen, bewegt sich ein Körper nicht, so ruht er, verbindet sich eine Substanz nicht chemisch mit Stickstoff, so verhält sie sich auf andere Weise zu ihm. Denn das blosse Fehlen einer Bestimmtheit *B* in einem Dinge *A* ist nicht selbst eine Bestimmtheit dieses Dinges und überhaupt nichts, was irgendwie zu ihm gehörte und an ihm angetroffen werden könnte; die Prädicirung einer Bestimmtheit *B*, die einem Dinge *A* fehlte, ohne durch eine andere von ihm ausgeschlossen zu sein, von diesem Dinge stimmte daher nicht mit demselben überein, widerstritte ihm aber auch nicht, und wäre mithin zwar nicht wahr aber auch nicht unwahr; sie wäre gar keine Prädicirung, sondern eine bedeutungslose Zusammenstellung von Wörtern. Von der Wahrheit eines assertorisch verneinenden singulären Urtheils kann demnach auch die Erklärung gegeben werden, sie bestehe darin, dass der Gegenstand der seinen Gegenstand bildenden einfachen Prädicirung irgend eine Bestimmtheit habe, durch welche die von ihm prädicirte von ihm ausgeschlossen werde. Was ferner die allgemeinen, die particulären, die apodictischen und die problematischen Urtheile betrifft, so ergiebt sich die Anwendung von selbst.

Nach diesem Begriffe der Wahrheit ist das assertorisch bejahende singuläre Urtheil *A* ist icht *B*, sowie die einfache Prädicirung *A* ist *B* dem Urtheilenden jedenfalls dann gewiss, wenn er das Ding *A* betrachtend an ihm die Bestimmtheit *B*, und das assertorisch verneinende *A* ist nicht *B* jedenfalls dann, wenn er an ihm eine ihrer Natur nach die Bestimmtheit *B* ausschliessende Bestimmtheit bemerkt oder antrifft. Die Anwendung auf die übrigen Urtheilsformen ergiebt sich wiederum von selbst.

Es sind hier näher zwei Fälle zu unterscheiden: entweder braucht man, um die Übereinstimmung einer Prädicirung *A* ist *B*

bez. ihren Widerstreit mit ihrem Gegenstande *A* zu bemerken, den letzteren nur insoweit zur Vergleichung heranzuziehen, als man ihn durch die Subjectsvorstellung des Urtheils vermöge des constituirenden Inhaltes derselben vor Augen hat (unter dem constituirenden Inhalte einer Vorstellung verstehe ich diejenigen Bestimmtheiten, durch die der vorgestellte Gegenstand erst für den Vorstellenden und Urtheilenden dieser besondere, von allen anderen verschiedene Gegenstand ist), oder man muss sein Augenmerk auf solche Bestimmtheiten des Gegenstandes richten, die nicht in dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung enthalten sind, auf ergänzende Bestimmtheiten, wie ich sie zu nennen pflege. Damit — erstens — die Wahrheit oder Unwahrheit einer Prädicirung durch eine Vergleichung der ersten Art entdeckt werden könne, muss ihr Prädicat entweder auf irgend eine Weise in dem constituirenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung enthalten oder einer darin enthaltenen Bestimmtheit so entgegengesetzt sein, dass ihre Unvereinbarkeit mit ihr unmittelbar evident ist (so wie z. B. Dreieckig und Viereckig, Ganz rot und Ganz blau, Wahr und Falsch einander entgegengesetzt sind). In jenem Falle soll die Prädicirung identisch, in diesem widersprechend heissen. Identisch sollen auch die Urtheile, die eine identische Prädicirung bestätigen oder eine widersprechende verwerfen, und widersprechend diejenigen, die umgekehrt eine identische Prädicirung verwerfen oder eine widersprechende bestätigen, genannt werden. Die identischen und die widersprechenden Prädicirungen und Urtheile sollen ferner unter dem Namen der analystischen zusammengefasst werden, obwohl Kant nur die identischen so nennt. Ist — zweitens — eine Prädicirung so beschaffen, dass ihre Vergleichung mit ihrem Gegenstande, um zum Ziele zu führen, sich auf diejenigen Bestimmtheiten des Gegenstandes erstrecken muss, die nicht in dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung gefunden werden können, und die auch nicht in der oben angegebenen Weise mit demselben unvereinbar sind, auf die ergänzenden, so ist ihr Prädicat weder in dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung enthalten noch mit einer darin enthaltenen Bestimmtheit seiner Natur nach unvereinbar. Die Prädicirungen dieser Art sowie die bejahenden und die verneinenden Urtheile, die solche Prädicirungen bestätigen bez. verwerfen, sind die synthetischen Urtheile Kants.

Hinsichtlich der analytischen Prädicirungen nun folgt aus dem

Begriffe der Wahrheit als der Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, dass alle identischen wahr, alle widersprechenden unwahr sind. Nichts anderes als dieses behaupten die Principien der Identität und des Widerspruchs, von denen das letztere durch Kant den Ausdruck erhalten hat: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, und das erstere, wenn es in analoger Weise formulirt wird, lautet: Jedem Dinge kommt jedes Prädicat zu, das in dem constituirenden Inhalte seines Begriffes enthalten ist. Die Identität ist also ein Kriterium der Wahrheit einer Prädicirung, der Widerspruch ein solches der Unwahrheit. Einer blossen Prädicirung kommt mithin jedenfalls dann Gewissheit zu, wenn der Prädicirende von ihr bemerkt, dass sie identisch ist, — einem bejahenden Urtheile jedenfalls dann, wenn der Urtheilende den identischen Charakter der Prädicirung, die sein Urtheil bestätigt, und einem verneinenden jedenfalls dann, wenn der Urtheilende den widersprechenden Charakter der Prädicirung, die sein Urtheil verwirft, bemerkt.

Hinsichtlich zweitens der synthetischen Prädicirungen folgt aus ihrem Begriffe und dem der Wahrheit, dass die Uebereinstimmung mit derjenigen Betrachtung des Gegenstandes, die sich nicht auf den constituirenden Inhalt seines Begriffes beschränkt, d. h. mit der Erfahrung, ein Kriterium ihrer Wahrheit, ihr Widerstreit mit der Erfahrung ein Kriterium ihrer Unwahrheit ist, dass also jedenfalls ein in einer blossen Prädicirung bestehendes sowie ein bejahendes Urtheil dann, wenn es mit der Erfahrung übereinstimmt, und der Urtheilende diese Uebereinstimmung bemerkt, und ein verneinendes dann, wenn es sich auf eine Prädicirung, die der Erfahrung widerstreitet, bezieht nnd der Urtheilende diesen Widerstreit bemerkt, das Geglaubte gewiss ist.

Aber nicht nur durch Vergleichung der in ihm enthaltenen Prädicirung mit ihrem Gegenstande, sondern auch durch seine Vergleichung mit einem anderen Urtheile, dessen Wahrheit oder Unwahrheit schon ausgemacht ist, oder einer Verbindung solcher kann man der Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils gewiss werden. Denn wenn ein Urtheil Z aus einem Urtheile X oder der Verbindung zweier Urtheile $X + Y$ oder mehrerer folgt, d. h. wenn der Sachverhalt, den Z behauptet, mit dem Sachverhalte, den X bez. $X + Y$ behauptet, oder mit einem Theil davon identisch ist (in welchem Verhältnisse z. B. $a > b$ zu $b < a$, Kein A ist B zu Kein B ist A,

$a = c$ zu $a = b$ und $b = c$ steht), so verbürgt, nach den Begriffen der Wahrheit und Unwahrheit, die Wahrheit von X bez. von $X + Y$ die von Z, und die Unwahrheit von Z die von X bez. von $X + Y$. Kurz: Was aus Wahrem folgt ist wahr, und woraus Unwahres folgt, ist unwahr. Und wenn ein Urtheil Z und ein Urtheil X oder eine Verbindung von Urtheilen $X + Y$ einander widersprechen, d. h. wenn Z etwas bejaht, was X bez. $X + Y$ verneint, oder etwas verneint, was X bez. $X + Y$ bejaht, so ist Z unwahr, wenn $X + Y$ wahr ist, und X bez. $X + Y$ unwahr, wenn Z wahr ist; und in dem Falle, dass ein Urtheil Z einem Urtheile X contradictorisch widerspricht, d. h. dass Z lediglich das verneint oder bejaht, was X bejaht oder verneint, ist auch wenn das eine unwahr ist, das andere wahr. Kurz: Was Wahrem überhaupt widerspricht, ist unwahr, und was Unwahrem contradictorisch widerspricht, ist wahr (Princip des ausgeschlossenen Dritten.[1])

Auch in den Fällen, dass ein Urtheil Z als wahr erkannt wird durch Vergleichung mit einem bereits als unwahr erkannten X, dem es contradictorisch widerspricht, ist dieses Vergleichen ein Folgern, nämlich des Urtheils, dass das Urtheil Z wahr sei, aus dem Urtheile, dass das Urtheil X unwahr sei. Während z. B. die Urtheile „Einige A sind B" und „Kein A ist B" selbst im Verhältnisse des contradictorischen Widerspruchs zu einander stehen, steht „Es ist wahr, dass kein A B ist" zu „Es ist unwahr, dass einige A B sind" in dem der Folge zum Grunde. Die Erkenntniss der Wahrheit eines Urtheils und damit sein Gewiss-werden durch Vergleichung mit bereits ~~als~~ als wahr oder unwahr Erkanntem ist also stets ein Folgern, obwohl nicht immer das Urtheil selbst, welches als wahr erkannt wird, aus demjenigen, mit welchem es verglichen wird, folgt.

Es muss hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass schon die oben erwähnte Weise, die Wahrheit eines verneinenden Urtheils A ist nicht B aus dem widersprechenden Charakter der von ihm für unwahr erklärten einfachen Prädicirung A ist B zu erkennen, auf dem Vergleichen mit bereits als wahr oder als unwahr Erkanntem beruht. Denn man kann den widersprechenden Charakter der Prädicirung einer Bestimmtheit B von einem Dinge A (z. B. der Vierwinkeligkeit von den Dreiecken) nur dadurch bemerken, dass man zuerst den identischen Charakter der Prädicirung einer mit B

[1]) Näheres hierüber in der folgenden Abhandlung.

unvereinbaren Bestimmtheit C (in dem Beispiele der Dreiwinkelichkeit von den Dreiecken) von dem Dinge A bemerkt, und kann also die Wahrheit des verneinenden A ist nicht B nur aus der Unwahrheit des bejahenden A ist B folgern (nach dem zweiten Theile des Satzes eines ausgeschlossenen Dritten).

Die in Vorstehenden erörterten Arten, wie uns ein Urtheil gewiss sein kann, sind die einzig möglichen. Denn auf keine andere Weise können wir eine Gewähr für die Wahrheit eines Urtheils haben als dadurch, dass wir an ihm eine den wahren Urtheilen eigenthümliche Eigenschaft, ein Kennzeichen oder Kriterium der Wahrheit, bemerken, und andere Kriterien der Wahrheit giebt es nicht als die im Vorstehenden festgestellten, nämlich 1) die Identität, die einem Urtheile dann zukommt, wenn es eine einfache Prädicirung ist, deren Prädicat in dem constituirenden Inhalte ihres Subjectsbegriffes enthalten ist, oder auch ein bejahendes Urtheil, welches eine einfache Prädicirung jener Art bestätigt, 2) das Gegründetsein auf Erfahrung, 3) das Folgen des Wahrseins eines Urtheils aus dem Wahrsein eines bereits als wahr oder aus dem Unwahrsein eines bereits als unwahr Erkannten.

Cartesius gab (Med. III, im Anfange) auf die Frage, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus, die Antwort: die clara et distincta perceptio ejus, quod affirmo, so dass die allgemeine Regel aufgestellt werden könne: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Mit dieser Regel stimmen die vorstehenden Ausführungen überein, wenn man, wie es ohne Zweifel der Meinung des Cartesius entspricht, unter der perceptio, deren Klarheit und Bestimmtheit eine Aussage gewiss mache, nicht diese Aussage selbst versteht (denn offenbar kann eine Aussage vollkommen klar und bestimmt und dennoch falsch sein, z. B. die Behauptung, dass das Quadrat der Hypotenuse kleiner sei als die Summe der Quadrate der Katheten würde an Klarheit und Bestimmtheit dem pythagoreischen Lehrsatze nicht nachstehen), sondern das Innewerden ihrer Wahrheit, also das Bemerken, dass sie mit ihrem Gegenstande übereinstimme, oder dass es so sei, wie durch sie ausgesagt werde. Die vorstehenden Ausführungen fügen nur hinzu, erstens, dass man auf zwiefache Weise der Wahrheit einer Aussage unmittelbar inne werden könne, durch eine Betrachtung des Gegenstandes, die sich lediglich auf dasjenige an ihm beschränke, was man durch seinen Begriff vor Augen habe, und durch eine solche, die sich auf Bestimmtheiten beziehe,

welche die Erfahrung zu den seinen Begriff ausmachenden hinzufüge, kurz a priori und a posteriori, zweitens, dass es auch eine mittelbare Weise gebe, der Wahrheit einer Aussage inne zu werden, nämlich die Vergleichung der Aussage mit einer anderen, deren Wahrheit oder Unwahrheit schon ausgemacht sei.

4. Die Behauptung, dass es keine andere Gewissheit gebe als diejenige, die einem Geglaubten dadurch zukommen, dass der Glaubende das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für dasselbe bemerke, könnte man zunächst in folgender Weise zu widerlegen versuchen[1]:

Das blosse Bemerken eines Kennzeichens der Wahrheit an einem Satze genügt nicht, demselben Gewissheit zu geben. Es ist dazu weiter erforderlich, dass der ihn Denkende auch glaube, solches zu bemerken, und dass auch dieser Glaube ihm gewiss sei. Wem es ungewiss ist, ob er sich nicht täusche, wenn er an einem Satze ein Kriterium der Wahrheit zu bemerken glaubt, für den fehlt auch diesem Satze selbst die auf einem solchen Bemerken beruhende Gewissheit. So lange z. B. Jemand, der einen Geruch gewisser Art wahrnähme, im Zweifel darüber wäre, ob er wirklich diese Wahrnehmung habe, ob er also an seiner Meinung, der Geruch sei wirklich da, das in dem Gegründetsein auf Erfahrung oder der Thatsächlichkeit bestehende Kennzeichen der Wahrheit wirklich bemerke, so lange hätte auch diese Meinung selbst keine Gewissheit für ihn. Wenn aber die Gewissheit eines Satzes *A* ist *B* stets durch die andere, dass man wirklich ein Kennzeichnen der Wahrheit an ihm bemerke, bedingt ist, so ist in derselben Weise diese zweite Gewissheit (dass man an *A* ist *B* ein Kennzeichen der Wahrheit bemerke), wieder durch eine dritte bedingt (nämlich durch die, dass man an der Meinung, man bemerke an *A* ist *B* ein Kennzeichen der Wahrheit, selbst wieder ein Kennzeichen der Wahrheit bemerke), diese dritte durch eine vierte, und so fort ohne Ende. Wie man m. a. W., um eines Satzes gewiss zu sein, auch dessen gewiss sein muss, dass man seiner gewiss sei und nicht bloss gewiss zu sein meine, so muss man auch des Besitzes dieser zweiten Gewissheit wieder gewiss sein, und so fort ohne Ende. Jede auf dem Bemerken eines Kennzeichens der Wahrheit beruhende Gewissheit setzt also schliesslich eine anders-

1) Auf das im Folgenden verhandelte Problem wird die Abhandlung über die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich (I, 2) zurückkommen.

artige voraus; könnte ein Geglaubtes dem Glaubenden nur dadurch gewiss sein, dass er ein Kennzeichen der Wahrheit an ihm bemerkte, so wäre Gewissheit überhaupt unmöglich. Selbst dem Satze, in welchem Cartesius die Grundlage alles Wissens entdeckt zu haben meinte, und an welchen er den Schluss knüpfte: da seine Gewissheit darauf beruhe, dass das, was er bejahe, klar und bestimmt erfasst werde, so müsse auch jeder andere Satz, von dem man ganz klar und bestimmt bemerke, dass es so sei, wie er sage, gewiss sein, — dem Cogito; denn es könnte sein, dass ich mich täusche, wenn ich seine Thatsächlichkeit zu bemerken meine, sowie wenn ich für die Wirklichkeit dieses Bemerkens mich darauf berufe, dass ich sie in mir bemerke, und so fort. „Denke ich wirklich", fragt Fichte in der Schrift über die Bestimmung des Menschen (Werke II S. 252), oder denke ich nur zu denken, und denke ich wirklich zu denken, oder denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? was kann die Speculation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche?" und findet, dass es unmöglich sei, diesen Zweifel mit einem Beweise zu überwinden, dass man zwar über ihn hinaus zu einem unerschütterlichen Glauben gelangen könne, aber nicht zu der Gewissheit, die in dem Bemerken eines Kennzeichens der Wahrheit bestehe.

Ich stimme dieser Argumentation darin bei, dass, wo wir zwar das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für eine Meinung bemerkten, aber dabei im Zweifel darüber wären, ob wir es wirklich bemerkten, jene Meinung keine Gewissheit für uns besässe. Aber ich leugne die Möglichkeit eines solchen mit dem Zweifel an seiner Wirklichkeit verbundenen Bemerkens und kann daher nicht zugeben, dass die Behauptung, ein Urtheil sei dem Urtheilenden gewiss, wenn derselbe ein Kennzeichen der Wahrheit an ihm bemerke, durch den Zusatz, dieses Bemerken selbst dürfe nicht ungewiss sein, eine Einschränkung erleide. Es ist freilich möglich und kommt oft genug vor, dass wir uns täuschen, wenn wir an einem Urtheile ein Kennzeichen der Wahrheit zu bemerken glauben, aber bemerken wir ein solches wirklich, so können wir darüber, dass wir es bemerken, nicht in Zweifel sein, sowie wir zwar im Schlafe glauben können, zu wachen, aber im Wachen nicht im Unklaren darüber sein, ob wir wachen oder schlafen. Wer zweifelt, ob er wirklich ein Kennzeichen der Wahrheit, etwa die Thatsächlichkeit, an einer Meinung bemerke, beweist damit, dass er es noch nicht in vollendeter Weise bemerkt.

So lange es uns z. B. noch fraglich erscheint, ob wir ein Geräusch, das wir zu hören meinen, wirklich hören und nicht bloss zu hören uns einbilden, ist unser Bewusstseinszustand noch kein wirkliches vollendetes Hören des Geräusches, wenn er gleich durch ein wirkliches Geräusch in uns hervorgerufen sein mag. Auch Cartesius berief sich gegen den Einwand, dass man auch dann, wenn man das Wahrsein eines Satzes, seine Uebereinstimmung mit dem Sein, ganz klar und deutlich sehe, noch keine völlige Gewissheit habe, da man sich ja in der Meinung, ein Wahrsein ganz klar und deutlich zu sehen, täuschen könne, wie es z. B. der Fall sei bezüglich des dem metaphysischen Denken vorhergehenden Glaubens, dass die Dinge, die wir ausser uns wahrnehmen, wirklich existiren, — auch Cartesius berief sich gegen diesen Einwand darauf, dass ein ganz klares und deutliches Percipiren eines Wahrseins den Zweifel an seine eigene Wirklichlichkeit ausschliesse. Selbst wenn ich, sagte er sich, mir vorhalte, es habe in der Allmacht Gottes gestanden, mir eine solche Natur zu geben, dass ich mich auch in dem täuschte, was mir ganz offenbar zu sein schiene, kann ich doch nichts bezweifeln, dessen Wahrsein ich so klar und deutlich sehe wie das des Glaubens an meine eigene Existenz. Fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo, vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse, vel forte etiam, ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam. Ebenso lehrte Spinoza, eine wahre Idee d. i. nach seiner Terminologie eine Meinung, die nicht nur mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, sondern auch die Wahrnehmung dieser Uebereinstimmung einschliesst, lasse keinen Zweifel an ihrer Wahrheit zu. Qui veram habet ideam, simul scit, se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare. . . Nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. . . Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est (Eth. II Nr. XLIII u. schol.)

Für den Einwand, gegen den ich mich zu vertheidigen habe, kommt es indessen nicht allein darauf an, ob es möglich sei oder nicht, dass Jemand, der in vollendeter Weise (clare et distincte, wie Cartesius sagte) ein Kennzeichen der Wahrheit an einem Urtheile bemerke, noch zweifeln könne, ob er es wirklich bemerke, ob also

die Behauptung, die Gewissheit bestehe in solchem Bemerken, eines einschränkenden Zusatzes bedürfe oder nicht. Denn der Nachweis, dass, wenn es keine andersartige Gewissheit gäbe, als die auf dem Bemerken eines Kennzeichens der Wahrheit beruhende, jede Gewissheit eine unendliche Reihe von Gewissheiten zur Voraussetzung haben müsste, setzt nur das von mir Zugestandene voraus, dass ein Urtheil so lange nicht gewiss sei, als der Urtheilende daran zweifle, ob er wirklich ein Kennzeichen der Wahrheit an ihm bemerke, nicht das von mir Geleugnete, dass der wirklich ein Kennzeichen der Wahrheit Bemerkende an der Wirklichkeit dieses Bemerkens zweifeln könne. Der Gegner könnte mir beistimmen, indem er hinzufügte: um gewiss zu sein, dass wir wirklich an einer Meinung ein Kennzeichen der Wahrheit bemerkten, müssten wir doch des Besitzes dieser Gewissheit selbst wieder gewiss sein, und diese zweite Gewissheit könnte nicht ihren Grund darin haben, dass wir an der Meinung, die erste zu besitzen, wiederum ein Kennzeichen der Wahrheit bemerkten, sondern müsste von anderer Art sein.

Um nun auch die Unrichtigkeit dieses Nachweises zu erkennen, wolle man beachten, dass, wenn die Meinung, an einem Urtheile ein Kennzeichen der Wahrheit zu bemerken, dem Meinenden nicht ungewiss ist, sie ihm darum noch nicht gewiss zu sein braucht, man müsste denn, die oben aufgestellte Begriffsbestimmung ablehnend, schon die blosse Abwesenheit der Ungewissheit an einer Meinung als Gewissheit, und umgekehrt schon die blosse Abwesenheit der Gewissheit als Ungewissheit bezeichnen. Damit nämlich eine Meinung dem Meinenden gewiss, sowie auch, damit sie ihm ungewiss oder zweifelhaft sei, muss er auf ihr Verhältnis zu dem Gegensatze des Wahrseins und des Unwahrseins reflectiren, und näher, damit sie ihm gewiss sei, muss er sie für wahr, und damit sie ihm ungewiss oder zweifelhaft sei, muss er sie für möglicherweise unwahr halten. Eine Meinung also, die der Meinende gar nicht hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Gegensatze der Wahrheit und der Unwahrheit ins Auge fasst, die er hat ohne den Versuch, sie zum Gegenstande eines Für-wahr-haltens zu machen, ist ihm weder gewiss noch ungewiss. Diese Prädicate können auf sie ebensowenig Anwendung finden, wie z. B. das Wahrsein und das Unwahrsein auf blosse Vorstellungen oder, nach einem Beispiele Kants für die von ihn als dialektisch bezeichnete Opposition, das Wohlriechendsein und das Uebelriechend-

sein auf geruchlose Dinge. Hiernach ist das Zugeständnis, dass ein Satz uns nicht gewiss sei, wenn es uns ungewiss oder zweifelhaft sei, ob wir ein Kennzeichen der Wahrheit an ihm bemerken, nicht gleichbedeutend mit dem, dass zur Gewissheit eines Satzes die Gewissheit dieser Meinung erforderlich sei; denn wir brauchen, wenn wir ein Kennzeichen der Wahrheit bemerken, dieses Bemerken nicht selbst wieder ins Auge zu fassen und zum Gegenstand eines Für-wahrhaltens zu machen. Dass jede Gewissheit eine unendliche Reihe von Gewissheiten zur Voraussetzung habe, würde aber nur aus dem Zugeständnisse folgen, dass die Meinung, ein Kennzeichen der Wahrheit zu bemerken, nicht nur nicht ungewiss sein dürfe, sondern gewiss sein müsse. Und dieses verweigere ich. Allerdings muss, damit uns ein Satz *A* ist *B* gewiss sei, die Meinung, dass wir an ihm ein Kennzeichen der Wahrheit bemerken, so beschaffen sein, dass sie selbst uns nicht bloss nicht ungewiss ist, sondern auch uns gewiss wird, sobald wir sie hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Gegensatze des Wahrseins und des Unwahrseins ins Auge fassen, und wenn wir wirklich ein Kennzeichen der Wahrheit an *A* ist *B* bemerken, wenn sie also richtig ist, so ist sie auch stets so beschaffen, aber dass wir auf sie reflectiren und sie zu dem Gegensatze des Wahrseins und Unwahrseins in Beziehung setzen, ist zur Gewissheit des Satzes *A* ist *B* für uns nicht erforderlich, also setzt diese Gewissheit auch nicht eine unendliche Reihe von Gewissheiten voraus.

5. Auch die Wahrheit des sich auf die Aussage eines Zeugens oder einer Autorität stützenden, insbesondere des sich auf göttliche Offenbarung berufenden Glaubens, der von Alters her, namentlich seit Thomas von Aquino und Duns Scotus, der Erkenntnis oder dem Wissen entgegengesetzt zu werden pflegt, kann auf keine andere Weise verbürgt sein als durch die Wahrnehmung, dass eines der oben angegebenen Kennzeichen der Wahrheit für sie zutreffen. Der religiöse Glaube und das Wissen, lehrte Thomas (ich halte mich hier wörtlich an den Bericht, den Ritschl in seiner Schrift über die Fides implicita S. 18 f., 20 giebt) sind beide Functionen des Verstandes, welche in dem assensus zum Abschluss gelangen. Aber dies geschieht unter abweichenden Bedingungen. Im Wissen wird man von dem Object selbst zur Zustimmung bewogen, entweder durch sinnliche Anschauung, oder wie bei den ersten Grundsätzen, durch unmittelbare Evidenz, oder, indem man von einem gewussten Gegen-

stande durch Schlüsse zu anderem Wissen fortschreitet. Hingegen in der Meinung und in dem Glauben erreicht der Verstand die Zustimmung nicht schon durch das Erkenntnisobject auf zureichende Weise, sondern erst mit der Unterstützung der Willensfreiheit. Unter diesem gemeinsamen Merkmale tritt die Meinung ein, wenn die Erkenntnis von Zweifel und Furcht vor der anderen Möglichkeit begleitet ist, der Glaube, wenn mit der Willensentscheidung Gewissheit zusammentrifft. Das Wissen ist in der Evidenz der Principien, in der Kraft der sinnlichen Anschauung, in der Sicherheit der Schlüsse zum Behufe des Beweises selbständig, der Glaube in der Abhängigkeit von der Offenbarung unselbständig. Die Entscheidung des Wissenden über Wahr und Falsch richtet sich nach Erwägungen von vollkommener Deutlichkeit; die Zustimmung des Glaubenden zum Inhalt der Offenbarung und die Erkenntnis dieses Inhaltes ist nicht von derjenigen vollkommenen Deutlichkeit, welche dem Gesichtssinn im höchsten Grade zusteht (cognitio credentis non est perfecta per maximam visionem), und hierin trifft der Glaubende trotz seiner Zustimmung mit denen zusammen, welche nicht wissen, sondern nur meinen oder Vermuthung hegen oder gar zweifeln. Duns Scotus theilt die Ansicht des Thomas von dem Unterschiede zwischen Wissen, Glauben und Meinen. Fides est super opinione, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia objecti scibilis . . . Fides non habet certitudinem ex objecto, sed ex veracitate testis, scilicet dei, et hoc modo fides est cum aenigmate et obscuritate, quia assentit veracitati infundentis habitum et in hoc revelantis credibilia. — Der Gegensatz der Gewissheit des Zeugnissglaubens als einer certitudo ex veracitate testis und derjenigen der eigentlichen Einsicht als einer certitudo ex evidentia objecti leuchtet allerdings ein. Aber beiden Arten der Gewissheit ist es doch gemein, dass sie auf dem Bemerken eines Kriteriums der Wahrheit beruhen. Denn der auf ein Zeugnis sich gründende Glaube erhält seine Gewissheit durch einen Schluss, also durch das Bemerken, dass er aus vorausgesetzten Wahrheiten folge, nämlich den Schluss, alle Aussagen eines gewissen Menschen oder einer gewissen Urkunde und mithin auch ihre Folgen seien wahr, ein gewisser Satz aber sei eine Aussage oder folge aus Aussagen dieses Menschen oder dieser Urkunde, also sei er wahr; und diese vorausgesetzten Wahrheiten selbst, auch der Obersatz, dass alle Aussagen des betreffenden

Menschen oder der betreffenden Urkunde wahr seien, können, wenn sie gewiss sind, dies nur dadurch sein, dass ein Kriterium der Wahrheit für sie zutrifft. Wie uns das Vermögen der Willensfreiheit eine Gewähr für das Bezeugtsein eines Glaubens durch eine gewisse Autorität und für die absolute Wahrhaftigkeit dieser Autorität sollte bieten können, ist vollkommen unverständlich.

6. Man wird der Behauptung, dass es keine andere Quelle der Gewissheit gebe als die drei oben aufgezählten, ferner die synthethischen Urtheile a priori Kants, bestimmter diejenigen von ihnen, die primitiv d. i. nicht durch Folgern aus anderen gewonnen sind, entgegenhalten. Denn beruhe die Gewissheit eines Urteils darauf, dass der Urteilende den identischen bezw. den widersprechenden Charakter der darin enthaltenden Prädicirung bemerke, so sei es analytisch, und ein Urtheil, dem das Bemerken der Uebereinstimmung bezw. des Widerstreites der in ihm enthaltenen Prädicirung mit der Erfahrung Gewissheit gebe, sei a posteriori. Die Gewissheit der primitiven synthetischen Urteile a priori müsse also aus einer anderen als den oben angegebenen beiden Quellen der Gewissheit primitiver Urtheile fliessen.

Ich schliesse anders. Indem ich es für vollkommen evident halte, dass eine Prädicirung, deren Prädikat nicht in dem constituierenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung enthalten oder mit einem darin enthaltenen seiner Natur nach unvereinbar ist, eine synthetische Prädicirung, (abgesehen von dem Falle, dass das sie bestätigende oder verwerfende Urtheil aus unzweifelhaft Wahrem folgt) auf keine andere Weise als wahr, also mit ihrem Gegenstande übereinstimmend, oder als unwahr, also ihrem Gegenstande widerstreitend, erkannt werden kann, also dadurch, dass man sie mit ihrem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande vergleicht, schliesse ich, dass es synthetische Urtheile a priori, die gewiss sind, mit Einem Worte synthetische Erkenntnisse a priori nicht geben könne. Näher auf die Lehre Kants von den synthetischen Erkenntnissen a priori einzugehen, würde hier zu weit führen. Ich verweise aber auf die Ausführungen Busse's (Philosophie u. Erkenntnissth. Erste Abth., S. 148—154) über dieselbe und die Kritik, der ich sie in meiner Geschichte der Philosophie und in meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik, zweite völlig neue Bearbeitung“ unterzogen habe, sowie auf den daselbst geführten Nachweis, dass es möglich ist, durch eine

Betrachtung eines Gegenstandes, die sich auf dasjenige an demselben beschränkt, was man durch seinen Begriff vor Augen hat, ein Prädicat zu finden, welches, während es objectiv, der Sache nach, schon in seinem Begriffe enthalten ist, als ein subjectiv oder der Auffassung nach neues zu demselben hinzu kommt (vergl. o. S. 15), dass also ein Urtheil analytisch sein und doch die Erkenntniss erweitern kann, und dass die Urtheile, auf die sich Kant für seine Annahme synthethetischer Erkennnisse a priori beruft (die arithmetischen und die geometrischen Sätze und die Principien der Substantialität und der Kausalität), in Wahrheit solche analytische Erweiterungsurtheile sind. Uebrigens werde ich in den Abhandlungen, die ich auf die gegenwärtige folgen zu lassen beabsichtige, mich näher mit diesem so wichtigen Punkte zu beschäftigen Veranlassung haben[1]).

Mit der Bestreitung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori ist es indessen nicht gethan. Denn sind auch die von Kant für synthetisch und a priori gehaltenen Urtheile in Wahrheit analytisch, so scheint doch unser Glaube an ihre Wahrheit nicht daraus zu entspringen, dass wir ihren analytischen Charakter, noch auch daraus, dass wir ihre Übereinstimmung mit der Erfahrung bemerkten, und dann ist nicht minder, als wenn sie synthetisch und a priori wären, die Gewissheit, die wir ihnen zuzuschreiben nicht umhin können, von besonderer Art.

Die vermeintlichen synthetischen Erkenntnisse a priori sind übrigens nicht die einzigen Ueberzeugungen, deren Gewissheit aus einer anderen Quelle als den oben aufgezählten zu stammen scheint. Denn auch z. B. dem Glauben, dass es von unserem Vorstellen und Denken unabhängige Dinge, mindestens bewusste Wesen ausser uns giebt, oder dem anderen, dass wir etwas, was wir vor einem Augenblicke erlebt zu haben uns ganz lebendig erinnern, wirklich erlebt haben, werden wir uns nicht entschliessen können, die Gewissheit deshalb abzusprechen, weil wir nicht einsehen, dass die entgegengesetzte Annahme einen Widerspruch einschliessen oder der Erfahrung widerstreiten würde.

Den Ausweg aus dieser Schwierigkeit erblicke ich in der Annahme, dass man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für

1) Am ausführlichsten geschieht dies in der Abhandlung über den Satz des zureichenden Grundes (4).

einen Glauben bemerken kann, ohne ein deutliches Bewusstsein davon zu haben, dass man es bemerke, und dass auf einem solchen unvollkommenen Bemerken alle nicht auf einem vollkommenen beruhenden Überzeugungen beruhen, die sich uns, wie die geometrischen Axiome, mit einer nicht vom Begehrungs-Vermögen oder dem Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust, sondern lediglich vom Verstande ausgehenden unwiderstehlichen Gewalt aufdrängen und sich gegen alle Versuche, sie in Zweifel zu ziehen, behaupten, alle Anticipationen einer Erkenntnis, wie ich sie nennen möchte. Diese Annahme wird wenigstens insoweit, als sie sich auf das Bemerken des Verhältnisses des Folgens bezieht, durch vielfache Erfahrungen bestätigt. So sieht man, nach einem Beispiele Spinozas, ohne vorhergehende Ueberlegung, dass die Zahl, die sich so zu Zwei verhält, wie sich zu Eins Drei verhält, Sechs ist, und wenn man sich dann besinnt, wie man dies erkannt habe, findet man, es habe einem undeutlich vorgeschwebt, dass, da Drei das Dreifache von Eins sei, die Gesuchte Zahl das Dreifache von Zwei, also Sechs sein müsse. Oder der Beweis dafür, dass die Winkel an der Grundlinie eines gleichschenkligen Dreieckes einander gleich sind, oder dafür, dass zwei Kreise sich in nicht mehr als zwei Punkten schneiden können, macht, wenn er nicht ein Beweis von der Art derer ist, die Schopenhauer Mausefallenbeweise nannte, dem einigermassen für Mathematik begabten Schüler nur klar, weshalb er von der Wahrheit dieser Sätze überzeugt war, sobald er sie vernahm.

7. Eine Lehre, mit der sich auseinanderzusetzen meine Ansicht von den Quellen der Gewissheit nicht unterlassen darf, ist endlich noch diejenige Kants vom reinen Vernunftglauben.

Es kommt hier nicht darauf an, ob Kant der Nachweis gelungen sei, dass aus der Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes folge, sondern darum allein handelt es sich, ob der Glaube an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung, zu welchem sich derjenige an die Freiheit, die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes wie die Thesis zur Hypothesis verhalten soll, selbst eine andersartige Gewissheit besitze als die aus dem Bemerken eines logischen Kriteriums der Wahrheit entspringende.

Dass das Sittengesetz wirklich als ein inneres Gesetz für unseren Willen besteht, dass die Forderungen, die es an unser Wollen stellt,

weder blosse Einbildungen sind noch von einem fremden Willen, dem sich zu fügen der unsrige nur durch die Erwartung, davon für die Verwirklichung seiner Zwecke Vortheil zu haben, bewogen werden könnte, ausgehen, sondern aus unserem eigenen Willensvermögen entspringende Normen sind, das erklärt die Kritik der praktischen Vernunft selbst für ein Factum. In der That lehrt uns die Selbstbeobachtung, dass wir den Werth unserer Willensentscheidungen nicht bloss danach beurtheilen, ob sie für die Verwirklichung von Zwecken, die wir uns schon vorher gesetzt hatten, nützlich oder schädlich sind, sondern auch nach der Beschaffenheit, die sie als Willensentscheidungen dieses bestimmten Inhaltes an und für sich haben, dass wir also, da die Werthbeurtheilung eines Wollens in der Vergleichung desselben mit Anforderungen, die wir an unser Wollen stellen, besteht, neben den Anforderungen, die daraus entspringen, dass uns an der Verwirklichung gewisser Zwecke gelegen ist, auch solche an unseren Willen stellen, welche die innere Beschaffenheit, die dem Wollen durch seinen Inhalt (die gewollten Zwecke und Handlungen) zukommt, betreffen, neben den hypothetischen auch kategorische. Und das Ganze der allgemeinen Regeln, aus denen die auf ganz bestimmte Lebenslagen sich beziehenden kategorischen Forderungen abgeleitet werden können, ist es, was wir das Sittengesetz nennen.

Ebensowenig wie dem Glauben an das Bestehen des Sittengesetzes schrieb Kant demjenigen an den Ursprung desselben aus der reinen Vernunft eine Gewissheit zu, die nicht aus der Einsicht in seine Wahrheit entspränge. Er hielt es vielmehr für einen sicheren Schluss, dass Anforderungen von der eigenthümlichen Natur der sittlichen nicht, wie Shaftesbury, Hutcheson und Hume gelehrt hatten, aus einem Theile unseres Begehungsvermögens, einem Triebe nach einer gewissen Beschaffenheit unseres Wollens, sondern nur aus der reinen Vernunft stammen können, dass also, da doch kein anderes Vermögen als der Wille Forderungen stellen kann, unser Wille nicht mit unserem Begehungsvermögen identisch, sondern aus diesem und der reinen Vernunft zusammengesetzt sei.

Aber der Glaube, von dem Kant nachgewiesen zu haben meinte, dass er den an die Freiheit, an die Unsterblichkeit und an Gott zur Consequenz habe, der Glaube an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung, enthält mehr als der auf ein Factum sich gründende an das Bestehen dieses Gesetzes und den Ursprung desselben aus der

reinen Vernunft, und inwiefern er mehr enthält, schrieb ihm Kant eine Gewisshsit eigenthümlicher Art zu.

Dass wir einer aus einem *Theile* unseres Willensvermögens stammenden, gleichviel ob sich auf eine gewisse Voraussetzung beziehenden oder unbedingt ausgesprochenen Forderung zu folgen unbedingt verpflichtet seien, heisst nämlich nichts anderes, als dass sie mit der einzigen über diesem Theile stehenden Autorität, dem *Ganzen* unseres, nach Kant aus dem sinnlichen Begehrungsvermögen und der reinen Vernunft zusammengesetzten Willensvermögens übereinstimme, dass uns also ihre Erfüllung dem vollständigen Endziele unseres Willens, demjenigen, worin unser Wille seine allseitige Befriedigung finden würde, dem Besitze des höchsten Gutes zuführen müsse. Das höchste Gut aber besteht nach Kant in der Vereinigung dessen, worum es der reinen Vernunft, und dessen, worum es dem Begehrungsvermögen zu thun ist, der Vereinigung der Tugendhaftigkeit und der Glückseligkeit. Sind wir also dem Sittengesetze zu gehorchen unbedingt verpflichtet, so widerstreitet dieser Gehorsam unter keinen Umständen dem Interesse unseres auf Glückseligkeit gerichteten Begehrungsvermögens. Demnach kommt zu dem Glauben an das Bestehen des Sittengesetzes als eines inneren Gesetzes für unseren Willen, der, dass das sittliche Wollen und Handeln unter allen Umständen zu unserem Glücke dienen müsse, als weiterer Bestandtheil des Glaubens an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung hinzu. Die reine Vernunft fordert zwar alles, was sie fordert, unbedingt, ohne Rücksicht auf die Zwecke des Begehrungsvermögens; sie macht ihre Gebote und Verbote nicht abhängig von der Voraussetzung, dass das Gebotene uns nützen, das Verbotene uns schaden werde; aber wir können ihre unbedingten Forderungen nicht als bindend für uns als Wesen, deren Wille nicht bloss reine Vernunft, sondern ein aus der reinen Vernunft und dem Begehrungsvermögen Zusammengesetztes ist, anerkennen, ohne zu glauben, dass der Weg zur Tugend auch der Weg zur Glückseligkeit sei. Ohne diese Uebereinstimmung des moralischen Gesetzes mit der Richtung des Willens auf das in der Verbindung der Tugendhaftigkeit mit der Glückseligkeit bestehende höchste Gut würde, wie die Kritik der praktischen Vernunft sagt (S. 251), das erstere „phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch“ sein. Dieser weitere Glaube nun kann sich nicht gleich demjenigen an das Bestehen des

Sittengesetzes als eines Gesetzes der reinen Vernunft auf Erfahrung berufen, er ist auch kein Satz, dessen Gegentheil sich widersprechen würde, noch lässt er sich durch Schlüsse aus empirischen und analytischen Wahrheiten beweisen, und doch nimmt Kant völlige Gewissheit für ihn in Anspruch.

Auf die Frage, woraus denn dem Glauben an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung oder die Nothwendigkeit, dass unser Begehren nach Glückseligkeit in dem Maasse werde befriedigt werden, in welchem wir uns durch das moralische Gesetz in unserem Thun und Lassen bestimmen lassen, seine Gewissheit erwachse, antwortet die Kritik der praktischen Vernunft: aus dem praktischen Interesse der reinen Vernunft, aus einem Bedürfnisse derselben in schlechterdings nothwendiger Absicht. Es gehört, sagt er, unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft, dass die Forderungen, die sie als unbedingte an unser Wollen und Handeln stellt, auch als unbedingt gültige von uns anerkannt werden, und diese Anerkennung ist nichts anderes als der Glaube, dass das tugendhafte Wollen dem ganzen, aus der Verbindung von Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit bestehenden höchsten Gute entspreche. Indem die reine Vernunft uns ein Gesetz giebt, welches auf die Zwecke des Begehrungsvermögens gar keine Rücksicht nimmt, muthet sie uns, da wir es nur so befolgen können, den Glauben zu, dass ihr Gesetz mit dem Verlangen nach dem höchsten Gute übereinstimme, und dass also durch die Befolgung desselben auch für die Zwecke des anderen zum Willen gehörenden Vermögens, desjenigen des Begehrens nach Glückseligkeit, gesorgt werde. Ein Glaube aber, der nichts anderes ist als die Anerkennung eines Gesetzes der reinen Vernunft, den zu haben uns die reine Vernunft zumuthet, ist uns gewiss. Es kommt hier wesentlich darauf an, dass die Macht, die uns das moralische Gesetz giebt, nicht die im Dienste des auf Glückseligkeit gerichteten Begehrungsvermögens Ueberlegungen anstellende, sondern die reine, um Lust und Leid unbekümmerte Vernunft ist. „In der That, sofern praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Principe der Glückseligkeit bloss verwaltend, zum Grunde gelegt würde, so liesse sich diese Zumuthung an die speculative Vernunft gar nicht thun. Mohammeds Paradies, oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie Jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen

und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, sei es in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt, und da ist es klar, dass, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen dass sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, sobald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie mit Allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse" (S. 260). Wenn „die Befugnis, aus einem Bedürfnisse auf die objektive Realität des Gegenstandes desselben zu schliesen", bestritten wird, so ist dies richtig „in allen Fällen, wo das Bedürfnis auf Neigung gegründet ist, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objectes postuliren kann, vielweniger eine für Jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein bloss subjectiver Grund der Wünsche ist. Hier aber ist es ein Vernunftbedürfnis, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze, entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt, und die letzteren von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht". (S. 290).

Die sittliche Verpflichtung soll also deshalb eine unbedingte sein, weil das moralische Gesetz aus der reinen Vernunft stamme, und die reine Vernunft nicht umhin könne, einem von ihr selbst gegebenen Gesetze die unbedingte Gültigkeit, an die zu glauben sie ein Interesse habe, zuzuschreiben oder, was dasselbe ist, die Unbedingtheit der Verpflichtung jedes vernunftbegabten Wesens zum Gehorsam gegen dasselbe anzuerkennen. Ich kann nun zunächst das Letztere nicht zugeben. Angenommen die reine Vernunft gebe in der That ein Gesetz für das Wollen, so braucht sie darum als theoretische (speculative) nichts weiter für wahr zu halten, als dass sie eben dieses Gesetz gebe, und dass die von demselben geforderte Beschaffenheit des Willens, die Tugendhaftigkeit, selbst einen Bestandtheil des voll-

stängigen Endziels des Willens, des höchsten Gutes, bilde. Nichts zwingt sie zu der Annahme, dass dem Willen sein Gehorsam gegen das Vernunftgesetz zugleich für die Verwirklichung des anderen Theils des Endzieles, desjenigen, nach welchem er insofern strebe, als er nicht Vernunft sondern Begehrungsvermögen sei, zu Gute kommen müsse, zu der Annahme einer Weltordnung, derzufolge jedem vernunftbegabten Wesen ein seiner Tugendhaftigkeit entsprechendes Maass von Glückseligkeit zufalle. Dass wir, wenn die reine Vernunft uns ein Gesetz giebt, als das Subject dieses Vermögens ein Bedürfnis haben, an die unbedingte Verbindlichkeit des Gesetzes und an alles, was dazu erforderlich ist, zu glauben, gebe ich zu; aber wie dieses Bedürfnis vermöge, was kein anderes vermag, uns die Wirklichkeit seines Gegenstandes gewiss zu machen, ist mir unerfindlich.

Das moralische Gesetz ist freilich ein unbedingtes in dem Sinne, dass es seine Gebote und Verbote nicht an die Bedingung knüpft, dass das Begehrungsvermögen sich diese oder jene ausserhalb der Beschaffenheit des Wollens liegende Zwecke gesetzt habe; diese Unbedingtheit ist, wie ja auch Kant erklärt, ein Factum; etwas anderes aber als sie ist die Unbedingtheit unseres Verbundenseins, den moralischen Geboten und Verboten zu gehorchen, die nichts anderes ist als die ausnahmslose Uebereinstimmung dieser Gebote und Verbote mit dem Endziele des ganzen, aus Vernunft und Begehrungsvermögens zusammengesetzten Willens, dem höchsten Gute. Ob ein Gesetz uns unbedingt verbinde oder nicht, für diese Frage kommt es gar nicht darauf an, ob es eine hypothetische oder eine kategorische Forderung stelle. Eine hypothetische Forderung, z. B. ins Wasser zu gehen, wenn man schwimmen lernen wolle, kann unbedingte Gültigkeit haben, und es darf nicht von vornherein die Möglichkeit ausgeschlossen werden, dass die einer kategorischen bedingt sei. Kant selbst hatte den Unterschied zwischen der Unbedingtheit des moralischen Gesetzes und derjenigen unseres Verbundenseins, diesem Gesetze zu gehorchen, im Auge, als er einerseits das Bestehen eines unbedingten Gesetzes, eines kategorischen Imperativs, für ein Factum erklärte und andererseits den Glauben, dass die Moralität des Wollens der Weg zum Gewinne des höchsten Gutes sei, diesen Glauben, der nichts mehr enthält als die unbedingte Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, für einen solchen, dessen Gewissheit nicht aus der Einsicht in seine Wahrheit, sondern aus einem praktischen Bedürfnisse ent-

stehe. Er vergass ihn aber wieder, als er, um die Behauptung, dass der Glaube an den Gewinn des höchsten Gutes durch den Gehorsam gegen das moralische Gesetz gewiss sei, zu begründen, als zugestanden nicht bloss das Factum des Bestehens des unbedingten moralischen Gesetzes, sondern auch seine unbedingte Verbindlichkeit betrachtete und das Probandum statt in der letzteren in dem Satze erblickte, der lediglich den Begriff der unbedingten Verbindlichkeit eines aus der reinen Vernunft stammenden Gesetzes definirt, dem Satze, dass die Befolgung eines unbedingt verbindlichen Gesetzes dem Besitze des höchsten Gutes entgegenführen müsse.

Wie dem Obersatz des Schlusses, durch den Kant die Gewissheit des Glaubens an die unbedingte Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes oder an die Uebereinstimmung dieses Gesetzes mit dem Verlangen nach dem höchsten Gute beweisen wollte, dem Satze „Wenn ein Gesetz aus der reinen Vernunft stammt, so muss die reine Vernunft auch seine unbedingte Verbindlichkeit für das Ganze des Willens anerkennen", muss ich auch dem Untersatze „Das moralische Gesetz stammt aus der reinen Vernunft" meine Zustimmung versagen. Ich bin mit Hutcheson und Hume der Ansicht, dass alle Forderungen, welche die Vernunft an den Willen stellt, ihren Ursprung im Begehrungsvermögen haben, und dass auch die sittlichen aus einem Theile des Begehrungsvermögens, nämlich einem Triebe, der eine gewisse Beschaffenheit des Wollens zum Endziele hat, entspringen. Diese Ueberzeugung zu begründen und gegen die Kritik, der Kant sie unterzogen hat, zu vertheidigen, würde hier indessen zu weit führen, und er ist auch zu meinem Zwecke, meine Ablehnung der Lehre Kants vom reinen Vernunftglauben zu rechtfertigen, nicht erforderlich.[1])

Jeder Versuch, von dem Glauben an die unbedingte Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes oder von irgend einem anderen zu beweisen, dass er eine Gewissheit besitze, die nicht auf der Einsicht in seine Wahrheit, dem Bemerken eines der drei logischen Kennzeichen der Wahrheit an ihm beruhe, muss nothwendig misslingen, denn er ist von vornherein mit einem Widerspruche behaftet. Dass nämlich ein Glaube überhaupt gewiss sei, lässt sich nicht anders

1) Ausführliche Betrachtungen über die Grundgedanken der Kantischen Ethik enthält die letzte der hier gesammelten Arbeiten.

beweisen als dadurch, dass man seine Wahrheit beweist; indem man aber die Wahrheit eines Glaubens beweist und mit ihr seine Gewissheit, beweist man zugleich von dieser bewiesenen Gewissheit, dass sie nicht, wie behauptet war, von anderer Art sei als die der Logik bekannte. Angenommen ein Glaube habe eine von der logischen verschiedene Art von Gewissheit, und es werde von ihm bewiesen, dass er wahr und gewiss sei, so wäre diese bewiesene Gewissheit nicht diejenige, die bewiesen werden sollte, sondern die auf dem Bemerken, dass der bewiesene Glaube aus anerkannt Wahrem folge, dass also ein Kriterium der Wahrheit für ihn zutreffe, beruhende.

Wer einen Glauben hat, für den er eine von der logischen verschiedene Gewissheit in Anspruch nimmt, darf hiernach der Bestreitung dieses Anspruches nichts anderes entgegensetzen als die Versicherung, ihm sei sein Glaube nun einmal thatsächlich gewiss, er sei sich, indem er sich seines Glaubens bewusst sei, auch der Gewissheit desselben bewusst. Und wenn er seinen Glauben auch Anderen gewiss machen möchte, darf er dazu nichts weiter thun wollen, als dass er ihnen denselben klar und genau darlegt und sie zu dem ehrlichen Versuche auffordert, ob sie an ihm zu zweifeln im Stande seien.

Würde nun mir selbst die Frage vorgelegt, ob ich denn nicht fest von der Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung überzeugt wäre, ihr also Gewissheit für mich zuschriebe, so würde ich sie verneinen müssen. Vollkommen gewiss ist mir nur das Bestehen eines unbedingten Gesetzes für mein Wollen, d. h. eines solchen, welches nicht angiebt, was ich wollen muss und was ich nicht wollen darf, um irgend ein ausserhalb der Beschaffenheit meines Wollens liegendes Ziel zu erreichen, sondern von mir fordert, einer gewissen Beschaffenheit meines Wollens, die ihm dann zukommt, wenn sein Inhalt, sein Gewolltes, von gewisser Art ist, ihrer selbst wegen den Vorzug vor allen anderen Gütern zu geben. Und diese Gewissheit ist logischer Art, denn sie beruht auf dem Bemerken der Thatsache, dass ich einen Trieb nach einer gewissen Beschaffenheit meines Willens habe und die entgegengesetzte als verabscheuenswerth zu beurtheilen nicht umhin kann. Nicht völlig gewiss dagegen ist es mir, dass ich unter allen Umständen, in allen Lebenslagen, wenn ich mich durch meinen sittlichen Trieb bestimmen lasse, auch in Uebereinstimmung mit dem Ganzen meiner Triebe, meiner Neigungen und Abneigungen, handle,

also, da ich mich in dem Maasse der Glückseligkeit nähere, in welchem mein Leben sich dem Ganzen meiner Triebe gemäss gestaltet, am besten für meine Glückseligkeit sorge. Kein anderer als dieser mir nicht völlig gewisse Glaube ist aber der an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung; unter der Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung verstehe ich hier eben nichts anderes als dieses, dass die sittliche Willensentscheidung unter allen Umständen zu unserem Besten dienen, die unsittliche uns zum Schaden ausschlagen müsse. Für wahrscheinlich halte ich übrigens auch diesen Glauben, jedoch nicht deshalb, weil ich mich in ihm glücklicher fühlen würde als in dem entgegengesetzten, sondern weil er mir besser mit den bisherigen Ergebnissen meines Strebens nach philosophischer Erkenntnis zusammenzustimmen scheint. Mit Unrecht würde man mich wegen der eingestandenen Ungläubigkeit einer unmoralischen Gesinnung beschuldigen. Denn wenn ich auch bis jetzt nicht unerschütterlich von dem, was ich die Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung genannt habe, überzeugt bin, sondern es erst durch Fortschreiten in der philosophischen Erkenntnis zu werden hoffe, so zweifle ich doch nicht daran, dass unter allen Umständen das sittliche Wollen schön und bewunderungswürdig, das unsittliche hässlich und abscheulich ist, und dass ein Mensch um so höher steht, je höher er im Vergleich mit allen anderen Gütern den Eigenwerth der sittlichen Willensbeschaffenheit, und im Vergleich mit allen andern Uebeln den Unwerth der Schlechtigkeit schätzt.

8. Der Versuch, meine Ansicht vom Wesen der Gewissheit durch weitere Beispiele von Ueberzeugungen, für die sie nicht zutreffe, zu widerlegen, müsste nothwendig fehlschlagen. Denn ich würde von keinem Satze, von dem mir in evidenter Weise gezeigt würde, dass ich ihn nicht mittels eines der logischen Kriterien der Wahrheit als wahr erkännte, auch nicht in einer des deutlichen Bewusstseins entbehrenden Weise, dass ich, mit anderen Worten, an ihm weder eine Erkenntnis noch eine Anticipation einer Erkenntnis besässe, zugeben, dass er mir gewiss sei. Würde mir solches von einem Satze gezeigt, von dessen Wahrheit ich bisher fest überzeugt gewesen wäre, so würde dies nur den Erfolg haben, dass ich nunmehr einsähe, es könne sich auch anders verhalten, als ich bisher geglaubt habe, dass ich mithin aufhörte, überzeugt zu sein. Statt aus Beispielen zu schliessen, dass es noch eine

andere Art der Gewissheit als die von mir beschriebene gebe, müsste man mir diese andere Art selbst angeben und ihre Echtheit darthun. Aber welche Eigenschaft man auch immer vorbringen mag als eine solche, durch welche die Wahrheit des Gedankens, dem sie zukomme, verbürgt werde, etwa, dass er einem Bedürfen und Wünschen entspreche, wegen dessen die Seele sich selbst hochhalte, oder dass er, nach einem Ausdrucke Jacobis (W. II S. 60) überschwengliche Gefühle im Gemüthe hervorrufe: man wird den Beweis, dass sie die Wahrheit des Gedankens verbürge, dem sie zukomme, nicht erbringen können, vielmehr einräumen müssen, dass, so lange man die Wahrheit eines Gedankens, dem sie zukomme, nicht durch direkte oder indirekte Vergleichung mit seinem Gegenstande erkannt habe, der Zweifel, es möge sich anders verhalten, als in ihm gedacht werde, berechtigt sei.

Ist die hier entwickelte Ansicht vom Wesen des Glaubens und der Gewissheit richtig, so ist jedes Glauben, jedes Für wahr und für gewiss sowie auch jedes Für wahrscheinlich halten, welchen Inhalt es auch immer habe, eine Thätigkeit des Verstandes, und jeder Besitz an wirklicher Gewissheit ein Werk dieses Vermögens. Alles, was wir für wahr und gewiss halten, halten wir durch den Verstand dafür, und wenn etwas, was wir für gewiss halten, wirklich für uns gewiss ist, so ist es wiederum der Verstand, der es uns gewiss macht, indem er das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für unseren Glauben bemerkt und dadurch seine Wahrheit verbürgt. Es giebt keine andere Gewissheit als die, welche darin besteht, dass der Verstand der Wahrheit eines Geglaubten inne wird. Kein Wollen und kein Fühlen, kein Zustand und keine Erregung des Gemüthes, mit Einem Worte kein Affekt, der sich an einen Gedanken knüpft, vermag dessen Wahrheit zu verbürgen. Es liesse sich zwar vielleicht denken, dass die Philosophie einmal als einen Bestandtheil der Weltordnung ein Gesetz entdecken werde, nach welchem gewisse Affekte nur durch wahre Gedanken hervorgerufen werden könnten, dass sie uns also einmal in den Stand setzen werde, aus dem Vorhandensein eines gewissen Affektes, den wir in uns mit einem Gedanken verbunden finden, auf die Wahrheit dieses Gedankens zu schliessen. Aber die so gewonnene Gewissheit wäre keine andere als die vom Verstande erzeugte, die Gewissheit der Erkenntnis. Nicht der Affekt wäre es, in genauer Anwendung der hier bisher befolgten Terminologie

gesprochen, was uns die Wahrheit des mit ihm verbundenen Gedankens verbürgte, sondern das Bemerken, dass dieser Gedanke aus anerkannt wahren Gedanken (nämlich dem die Thatsache, dass wir jetzt von einem gewissen Affekte ergriffen seien, und dem das bewiesene Gesetz, dass ein Affekt dieser Art nur aus wahren Gedanken entspringen könne, zum Inhalt habenden) folge.

Man wird den Satz, dass alles Glauben Verstandessache sei, nicht dahin missverstehen, als solle er die Möglichkeit in Abrede stellen, dass jemals das Begehrungsvermögen und das Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust den Geist dazu bringe, etwas zu glauben, oder nicht zu glauben. Ich behaupte nur, erstens, dass, wo immer diese Mächte einen Einfluss auf unsere Ueberzeugungen und Meinungen ausüben, dies in der Weise geschehe, dass sie den Verstand bestimmen, etwas für wahr und gewiss oder für wahrscheinlich zu halten, dass also doch der Verstand das Vermögen dieses Für wahr und gewiss haltens sei, und zweitens, dass nur der Verstand selbst Richter darüber sein könne, ob etwas, was er bisher für wahr und gewiss gehalten habe, auch wirklich wahr und gewiss sei. Indem ich den Einfluss der Affekte auf die Ansichten des Verstandes zugebe, kann ich auch Platon Recht geben, zwar nicht, wenn er die Quelle des Irrtums der Materialisten allgemein in einer unsittlichen Willensbeschaffenheit sieht, indem er sagt, man müsse sie erst besser machen, bevor man sie belehren könne, wohl aber, wenn er die Möglichkeit, dass der Verstand zur wahren Philosophie gelange, davon abhängig macht, dass sich die Seele zuvor von denjenigen Lüsten und Begierden reinige, die nicht mit der Erkenntnis dessen, was wahrhaft gut und was wahrhaft übel ist, übereinstimmen und sich darum wie Bleigewichte an die nach Erkenntnis strebende Vernunft hängen. Desgleichen kann ich — wiederum unter dem Vorbehalte, dass man nicht von der Verirrung eines Menschen in seiner Weltauffassung auf eine unedle Gesinnung desselben schliessen dürfe — Fichte zustimmen, wenn er sagt, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei. Und ich kann mich zu der in dem Augustinischen Fides praecedit intellectum und dem verwandten Anselmischen Credo ut intelligam enthaltenen Ansicht, die man auch bei Spinoza wiederfinden kann, bekennen, dass zur Erkenntnis Gottes nur der zu gelangen vermöge, dessen Verstande zuvor durch ein Verlangen des Gemüthes das Auge geöffnet sei, dass

er in jener Weise, die ich eine Anticipation einer Erkenntnis nannte, die Wahrheit sehe.

An die Behauptung, dass alles Glauben Verstandessache sei, schliesst sich als Zusatz eine Bemerkung über das Verhältniss der Gewissheit zu dem Gegensatze des Objectiven und des Subjectiven. Wird unter subjectiver Gewissheit eine solche verstanden, die einem Glauben für diese oder jene Person zukommt, ohne dass sie ihm für jede andere Person, die ihn hat, zuzukommen braucht, so ist jede Gewissheit subjectiv. Denn wenn etwas Wahres von mehreren Personen geglaubt wird, so ist es immer möglich, dass nur eine oder einige von ihnen eine Gewähr für die Wahrheit ihres Glaubens besitzen (vergl. o. S. 10). Wer z. B. die richtige Lösung einer Rechenaufgabe durch unrichtiges Rechnen findet, indem die Fehler, die er macht, einander compensiren, hält zwar nicht minder als der, der die Lösung durch richtiges Rechnen findet, Wahres für wahr und gewiss, aber das von beiden für gewiss Gehaltene ist wirklich gewiss nur für den, der richtig gerechnet hat. Die Gewissheit unterscheidet sich hierin von der Wahrheit, denn diese ist immer objectiv, d. h. ein Glaube, der für einen von denen, die ihn haben, wahr ist, ist es auch für jeden anderen von ihnen. In einem anderen Sinne des Wortes ist jedoch jede Gewissheit objectiv, nämlich wenn unter Objectivität einer Gewissheit dieses verstanden wird, dass das, was einen Glauben für den einen gewiss macht, ihm auch für jeden anderen Gewissheit zu verleihen genügt, oder, um es noch etwas anders auszudrücken, dass, wenn ich etwas besitze, was für sich allein mir die Wahrheit eines Gedankens gewährleistet, dieses auch für jeden anderen, der es besitzt und der meinen Glauben theilt, dieselbe Bedeutung hat. Jede Gewissheit ist objectiv in diesem Sinne des Wortes; es giebt keinen Glauben von subjecter Gewissheit d. i. von solcher, deren vollständiger Grund nicht für jeden hinreichte, ihm die Gewissheit desselben Glaubens zu begründen. Subjective Gewissheit ist eine contradictio in adjecto. Denn die Gewissheit eines Glaubens besteht in dem Besitze einer Gewähr seiner Wahrheit für den Verstand; was aber für den Verstand des einen hinreicht, ihm die Wahrheit eines Glaubens zu verbürgen, muss auch für den Verstand jedes anderen hinreichen, ihm die Wahrheit desselben Glaubens zu verbürgen, so gewiss, als etwas, was wahr ist. sofern es von dem einen geglaubt wird, auch wahr ist, sofern es von dem andern geglaubt wird.

Es könnte, soviel ich sehe, nach allem diesem gegen den wesentlichen Inhalt meiner Entwickelung des Begriffes der Gewissheit mit einigem Anschein nur noch der Eine Einwand erhoben werden, dass die den Ausgangspunkt bildende Begriffsbestimmung zu eng sei. Wer — so möchte etwa der Gegner, den ich mir denke, sagen — wer damit einverstanden sei, dass ganz allgemein die Gewissheit eines Glaubens in dem Besitze einer Gewähr für seine Wahrheit seitens des Glaubenden bestehe, müsse allerdings weiter zugeben, dass man einer Sache nicht anders gewiss sein könne, als indem man das Zutreffen eines der logischen Kriterien der Wahrheit für sie bemerke. Aber die an die Spitze einer Untersuchung über die Gewissheit zu stellende Erklärung dieses Begriffes müsse vielmehr lauten: die Gewissheit eines Glauben bestehe darin, dass der Glaubende eine feste, sich gegen alle Zweifel behauptende, sich auch gegenüber dem ehrlichen, mit allen Mitteln unternommenen Versuch des Glaubenden selbst, sie zu erschüttern, bewährende Ueberzeugung von seiner Wahrheit habe. Und eine solche feste Ueberzeugung könne man auch dann haben, wenn man gar keine Gewähr für die Wahrheit seines Glaubens besitze und auch keine zu besitzen meine. Von dieser Art sei die Ueberzeugung, die der wahrhaft Gläubige von der Wahrheit der Sätze habe, welche die Grundlage des religiösen Glaubens bilden. Neben der objectiven Gewissheit, die ein Glaube dann habe, wenn seine Wahrheit dem Glaubenden durch etwas verbürgt werde, was genüge, sie auch jedem anderen zu verbürgen, gebe es eine subjective, die in einer mit keinem Zweifel behafteten Zustimmung zu einem Gedanken bestehe, welche, aus einem eigenthümlichen Gemüthszustande, einer fides, qua creditur, entspringend, auf jede Gewähr für die Wahrheit dieses Gedankens verzichte.

Folgendes meine Erwiderung. Ich habe das Wort Gewissheit durchweg in dem Sinne gebraucht, in welchem es eine Eigenschaft bedeutet, die nicht jeder beliebige, sondern nur ein wahrer Glaube haben kann (vergl. o. S. 11). In diesem Sinne muss es auch der Gegner nehmen, wenn das, was er vorbringt, wirklich die Bedeutung eines Einwandes gegen meine Behauptung haben soll. Er muss mithin der Meinung sein, dass ein seiner Begriffsbestimmung der Gewissheit entsprechender, also ein vollkommen fester Glaube nothwendig auch wahr sei. Dieser Meinung nun stimme ich zwar bei, aber aus einem Grunde, der die weitere Behauptung des Gegners, vollkommene Festig-

keit könne auch einem Glauben zukommen, für dessen Wahrheit der Glaubende keine Gewähr besitze, aufhebt, aus dem Grunde nämlich, weil ich der Ansicht bin, dass nur der Besitz einer Gewähr für seine Wahrheit, nur seine objective Gewissheit einem Glauben vollkommene Festigkeit geben kann. Nach meiner Ansicht ist nicht ein vollkommen fester Glaube darum wahr, weil er vollkommen fest ist, so dass man sich zuerst der vollkommenen Festigkeit und Gewissheit eines Glaubens bewusst werden und dann aus dieser Eigenschaft auf seine Wahrheit schliessen könnte, sondern umgekehrt: weil ein Glaube wahr ist und als wahr erkannt wird, ist er gewiss und vollkommen fest. Ich bestreite die Möglichkeit, dass Jemand etwas zu glauben, von der Wahrheit eines Glaubens überzeugt zu sein fortfahren kann, nachdem er eingesehen hat, dass derselbe der objectiven Gewissheit entbehre. Wie man eine Meinung haben kann, ohne sie für wahr zu halten, indem man sie gar nicht zu dem Gegensatze der Prädicate Wahrsein und Unwahrsein in Beziehung setzt, so kann man allerdings auch einen Gedanken für wahr halten, ohne ihn für objectiv gewiss zu halten, da man nicht auf den Grund, warum man ihn für wahr hält, zu reflectiren braucht (vergl. o. S. 11). Aber wie man nicht eine Meinung haben und sie zugleich für unwahr halten kann, so kann man auch nicht einen Glauben haben und zugleich den für wahr gehaltenen Gedanken für objectiv ungewiss halten. Wer sich fragt, ob eine Meinung, die er habe, auch wahr sei, kann bei ihr nur bleiben, wenn er diese Frage bejaht, wer also bei einer Meinung bliebe und sie zugleich für unwahr hielte, hielte dasselbige für wahr und für unwahr; und ebenso würde Jemand, der an einem Glauben, dem Fürwahr-halten einer Meinung, festhielte, während er sie als objectiv ungewiss erkännte, sie zugleich für objectiv gewiss und für objectiv ungewiss halten. Dass aber ein Denken sich in dieser Weise widerspreche, ist unmöglich. Von zwei Personen kann die eine für gewiss halten, was die andere für ungewiss hält, und in derselben Weise könnten sich, wenn eine Seele aus Theilen zusammengesetzt wäre, deren jede ein denkendes Wesen wäre, zwei dieser Theile zu einander verhalten; aber dass eine Seele, die, mag sie nun denkende Wesen zu Theilen haben oder nicht, Ein denkendes Subject ist, als dieses Eine Subject etwas für objectiv gewiss und zugleich für nicht objectiv gewiss hielte, ist unmöglich. Sobald man einsieht, dass etwas, was man bisher geglaubt hat, nicht objectiv gewiss sei, hört man

auf es zu glauben, nicht minder, als man aufhört, etwas zu meinen, sobald man es als unwahr erkennt. Es ist möglich, dass alsdann der Wunsch, dass es so sei, wie man glaubte, sich gegen die Erkenntnis, dass das zuvor Geglaubte ungewiss sei, erhebt, sie aus des Seele verdrängt und den vertriebenen Glauben wieder einsetzt, sowie auch, dass dann die Wahrheitsliebe die Erkenntnis der objectiven Ungewissheit zurückruft und damit von neuem den Glauben beseitigt, unmöglich aber, dass ein Glaube und die aktuelle Erkenntnis seiner objectiven Ungewissheit auch nur Einen Augenblick in der Seele zusammenbestehen. Wer die Erfahrung des Gegentheils zu haben meint, täuscht sich selbst, indem er etwa das sich Hingeben an die Hoffnung, eine gewisse Annahme sei wahr, oder den Entschluss, unbeirrt durch Zweifel sein Verhalten nach einer gewissen Annahme einzurichten, mit dem Für-wahr-halten dieser Annahme verwechselt.

Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätzen.

Inhaltsübersicht.

1. Dem Principe des Widerspruchs, welches die Kritik der reinen Vernunft für das allgemeine und völlig hinreichende Princip aller analytischen Erkenntnis erklärte, ist das Princip der Identität zur Seite zu stellen. Jenes giebt ein positives Kriterium der Wahrheit, dieses ein solches der Unwahrheit an.

2. In früheren Schriften hatte Kant das Princip der Identität für die gemeinschaftliche Formel der bejahenden, das des Widerspruchs für die der verneinenden Urtheile erklärt. Es ist richtig, dass nach dem Principe der Identität nur bejahende Urtheile (wenn dazu auch die blossen Prädicirungen gerechnet werden) als wahr erkannt werden können. Aber auch das Princip des Widerspruchs, welches überhaupt kein Kriterium der Wahrheit, sondern nur ein solches der Unwahrheit ist, findet nur auf bejahende Urtheile Anwendung. Die Wahrheit oder Unwahrheit eines verneinenden Urtheils zu erkennen, reichen die Principien der Identität und des Widerspruchs nicht aus, es bedarf dazu weiter desjenigen des ausgeschlossenen Dritten. Reimarus. Wolff.

3. Das Princip des ausgeschlossenen Dritten giebt ein relatives Kriterium der Wahrheit und ein solches der Unwahrheit an. Die Erkenntnis des Wahrseins oder des Unwahrseins eines Urtheils durch Vergleichung desselben mit anerkannt Wahrem oder Unwahrem. Dem Principe des ausgeschlossenen Dritten „Was Wahrem überhaupt widerspricht, ist unwahr, und was Unwahrem contradictorisch widerspricht, ist wahr“ ist als ein zweites Princip solcher Vergleichung das von Kant als Satz des Grundes bezeichnete „Was aus Wahrem folgt, ist wahr, und woraus Unwahres folgt, ist unwahr“, zur Seite zu stellen.

4. Aeusserungen Kants über den Satz des Grundes.

5. Wären alle analytischen Urtheile verneinend und alle sich widersprechenden bejahend, so wäre von den Principien der Identität und des Widerspruchs nur das letztere anwendbar. Das Princip aller aus sich selbst als wahr oder als unwahr erkennbaren Urtheile wäre dann der Satz Leibnizens „Alles, was einen Widerspruch enthält, ist falsch, und alles, was einem Falschen contradictorisch entgegengesetzt ist, ist wahr“. Wären umgekehrt alle sich widersprechenden Urtheile verneinend, alle analytischen bejahend, so wäre von den Principien der Identität und des Widerspruchs nur das erstere anwendbar. Das Princip aller aus sich selbst als wahr oder unwahr erkennbaren Urtheile wäre dann, wie Ueberweg wollte, die Verbindung desjenigen der Identität mit dem im Principe des ausgeschlossenen Dritten enthaltenen Satze „Alles, was einem Wahren

widerspricht, ist unwahr". Gäbe es endlich weder bejahende analytische noch bejahende sich widersprechende Urtheile (in welchem Falle es überhaupt keine analytischen und keine sich widersprechenden Urtheile geben könnte), so wären sowohl das Princip der Identität als auch das des Widerspruchs unanwendbar. Aber es giebt sowohl analytische als auch sich widersprechende Urtheile und zu beiden Klassen gehören solche, die bejahend sind.

6. Die Principien der Identität und des Widerspruchs sind keine allgemeinen Erkenntnisse über die Dinge, auch keine analytischen, sie gehören also nicht der Metaphysik, sondern nur der Logik an. Als allgemeine Sätze über die Dinge aufgefasst würden sie zu blossen Tautologieen werden. Es giebt aber metaphysische Erkenntnisse, für deren Wahrheit das Princip der Identität das zureichende Kriterium ist.

1. „Von welchem Inhalt, heisst es in der Kritik der reinen Vernunft (S. 133), auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, dass sie sich nicht selbst widersprechen ... Der Satz nun: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heisst der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloss negatives Kriterium aller Wahrheit ... Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloss, um Falschheit und Irrthum (sofern er auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegentheil desselben dem Object widersprechen würde. Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis gelten lassen".

Die in diesen Worten ausgesprochene Auffassung von der dem Satze, dass jedes sich widersprechende Urtheil unwahr sei, oder dass keinem Dinge ein ihm widersprechendes Prädicat zukomme, beizumessenden Bedeutung scheint mir einer Einschränkung zu bedürfen. Dem sich Widersprechen nämlich, welches als ein negatives Kennzeichen der Wahrheit ein positives der Unwahrheit ist, steht eine Eigenschaft gegenüber, die umgekehrt ein negatives Kennzeichen der

Unwahrheit und ein positives der Wahrheit ist, das eine, sofern kein Urtheil, dem sie zukommt, unwahr sein kann, das andere, sofern jedes Urtheil, dem sie zukommt, wahr sein muss. Es ist dies die Eigenschaft, welche die Eigenthümlichkeit der analytischen Urtheile ausmacht, und welche, wenn von diesen nur die bejahenden in Betracht gezogen werden, darin besteht, dass das Prädicat mit dem ursprünglichen oder constituirenden Inhalte des Subjectsbegriffs (d. i. demjenigen Inhalte dieses Begriffs, dadurch er erst Begriff gerade dieses Gegenstandes und keines anderen ist) oder einem Bestandtheile desselben identisch ist. In die Bedeutung, die Kant dem Satze des Widerspruchs zuschreibt, theilt sich derselbe demnach mit einem anderen Satze. Es giebt zwei oberste Grundsätze derjenigen Urtheile, die sich aus sich selbst, d. i. durch blosse Vergleichung mit dem, was durch ihren Subjectsbegriff vermöge seines constituirenden Inhaltes von der Beschaffenheit ihres Gegenstandes vorgestellt wird, als wahr oder unwahr erkennen lassen, der analytischen und der sich widersprechenden, mit E. W. der nicht-synthetischen. Der eine, das Princip des Widerspruchs, erklärt jedes sich widersprechende Urtheil für unwahr, der andere, der sich den überlieferten Namen des Princips der Identität aneignen darf, jedes analytische oder, nach Leibnizens Terminologie, jedes identische für wahr. Der dem Ausdrucke für das Princip des Widerspruchs „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht" entsprechende Ausdruck für das der Identität würde sein: „Jedem Dinge kommt jedes Prädicat zu, welches mit einer zum constituirenden Inhalte seines Begriffs gehörenden Bestimmtheit identisch ist." Das Princip des Widerspruchs ist das aus dem Zwecke, Wahres d. i. mit dem Gegenstande Uebereinstimmendes zu denken, fliessende unbedingte Verbot sich widersprechender Urtheile, das Princip der Identität die aus jenem Zwecke fliessende unbedingte Erlaubnis analytischer (identischer).

Dass es ein Princip gebe, welches uns in den Stand setze, die Wahrheit gewisser Urtheile aus ihnen selhst zu erkennen, stellt nach den oben angeführten Worten, auch die Kritik d. r. V. nicht in Abrede. Sie meint aber, dasselbe sei kein anderes als dasjenige, nach welchem wir die Unwahrheit gewisser Urtheile aus ihnen selbst erkennen, das des Widerspruchs, da die Erkenntnis der Wahrheit eines Urtheils in derjenigen der Unwahrheit seines Widerspiels enthalten sei. In derselben Weise liesse sich die Behauptung recht-

fertigen, das Princip, mittels dessen wir die Unwahrheit eines Urtheils aus ihm selbst erkennen, sei kein anderes als das uns zur Erkenntnis der Wahrheit eines Urtheils dienende der Identität, denn es ist auch die Erkenntnis der Unwahrheit eines Urtheils in der der Wahrheit seines Widerspiels enthalten. Aber beides ist unrichtig. Das Princip der Identität sagt bloss, dass jedes analytische Urtheil wahr, nicht auch, dass ein einem wahren contradictorisch entgegengesetztes unwahr, und das Princip des Widerspruchs bloss, dass jedes sich widersprechende Urtheil unwahr, nicht auch, dass ein einem unwahren contradictorisch entgegengesetztes wahr sei; jenes reicht also niemals dazu aus, die Unwahrheit, dieses niemals, die Wahrheit eines Urtheils zu erkennen.

Indem ich dem Principe des Widerspruchs als einem positiven Kriterium der Unwahrheit das der Identität als ein positives Kriterium der Wahrheit zur Seite stelle, schliesse ich mich an Christian Wolff an, von dessen Lehre über die Kriterien weiter unten näher die Rede sein wird. Ich kehre damit aber auch zu der Ansicht zurück, die Kant selbst in zwei früheren Schriften, der Abhandlung „Ueber die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ (1762) und der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ (1763) ausgesprochen und in einer gleich zu erörternden Weise näher bestimmt hatte. [1]) Ueber den Grund, warum er nicht bei derselben geblieben ist, geben meines Wissens seine Schriften keine Auskunft.

2. In den eben genannten Schriften erklärt Kant das Princip der Identität für den Grundsatz, auf dem die bejahenden, dass des Widerspruchs für denjenigen, auf dem die verneinenden Urtheile beruhen. „Alle bejahenden Urtheile sagt er in der ersten (I, S. 73), stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Einstimmung: cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum, alle verneinenden unter dem Satze des Widerspruchs: nulli subjecto

1) Auch in dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763) ist von der Regel der Identität und dem Satze des Widerspruche die Rede (I, S. 157, 159). — Die von Jaesche herausgegebene Logik stellt zuerst an die Spitze der formalen Kriterien der Wahrheit den Satz des Widerspruchs, dass keine Erkenntnis sich widersprechen dürfe, und lässt den der Identität bei Seite, bezeichnet dann aber kurz darauf den ersten logischen Grundsatz als den „Satz des Widerspruchs und der Identität“ (III, S. 220, 222).

competit praedicatem ipsi oppositum.“ „Alle wahren Urtheile, heisst es in der zweiten (I, S. 102 f.), müssen entweder bejahend oder verneinend sein. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, dass etwas als ein Merkmal von einem Dinge d. h. als einerlei mit dem Merkmal eines Dinges vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Subject mit dem Prädicate identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, dass etwas einem Dinge als widersprechend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt, und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heisst: einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen der Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruches ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meisten geirrt: dass sie dem Satze des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Anbetracht der verneinenden hat.“

Ich kann es nicht für eine vollkommen angemessene Erklärung von dem Wesen der Bejahung und der Verneinung halten, dass *B* in dem bejahenden Urtheile *A* ist *B* als einerlei mit einem Merkmale des Dinges *A*, in dem verneinenden *A* ist nicht *B* als dem Dinge *A* widersprechend vorgestellt werde. Das verneinende Urtheil *A* ist nicht *B* hat, wie ich in meiner Schrift über die Grundprobleme der Logik (zweite, völlig neue Bearbeitung) [1]) nachgewiesen zu haben glaube, den Sinn, die Vorstellung von *B* als einem Merkmale von *A* oder, was dasselbe ist, die Prädicirung des Merkmals *B* von dem Gegenstande *A* für unwahr zu erklären, zu verwerfen. Das ihm gegenüberthende bejahende Urtheil *A* ist *B* dagegen erklärt die Prädicirung des Merkmals *B* von dem Gegenstande *A* für wahr, bestätigt sie. Die Prädicirung des Merkmals *B* von dem Gegenstande *A*, die in *A* ist *B* für wahr, in *A* ist nicht *B* für unwahr erklärt wird, ist selbst schon ein Urtheil, und zwar ein weder bejahendes noch

1) Vergl. o. S. 5 f.

verneinendes, wenn man unter Bejahung den positiven Gegensatz der Verneinung, also die Bestätigung einer Prädicirung versteht, jedoch ein bejahendes, wenn man so ein Urtheil schon darum nennt, weil es nicht verneinend ist; sie ist ein nur in einem weiteren Sinne des Wortes bejahendes Urtheil. Kant sagt in der Abhandlung über die syllogistischen Figuren (I, S. 57): „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, heisst urtheilen. Das Ding selbst ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder sein ausgedrückt, welches, wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädicat als ein dem Subjecte entgegengesetztes Merkmal zu erkennen giebt. In dem ersten Fall ist das Urtheil bejahend, in dem andern verneinend." Das Bejahen und das Verneinen sind in der That ein Vergleichen, — aber nicht eines Merkmals mit einem Dinge, sondern der Beziehung eines Merkmals auf ein Ding oder, was dasselbe ist, der Prädicirung eines Merkmals von einem Dinge mit diesem Dinge; die Bejahung findet das Verglichene übereinstimmend mit dem, womit es verglichen wird, die Verneinung ihm widerstreitend.

Ueber die Beziehung der Principien der Identität und des Widerspruchs zu dem Gegensatze der bejahenden und der verneinenden Urtheile ergiebt sich hieraus Folgendes. Schon die blossen Prädicirungen, nicht erst die im engeren Sinne des Wortes bejahenden und verneinenden Urtheile, fallen unter den Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit. Es giebt ferner unter ihnen solche, die analytisch sind und solche, die einen Widerspruch enthalten. Ist z. B. das im engeren Sinne des Wortes bejahende Urtheil „Alle Dreiecke sind dreiwinkelig" analytisch, so ist dies auch schon die blosse Prädicirung der Dreiwinkeligkeit von den Dreiecken, und dann ist sich widersprechend nicht bloss die Verwerfung dieser Prädicirung, das verneinende Urtheil „Einige Dreiecke sind nicht dreiwinkelig", sondern auch die blosse Prädicirung der Vierwinkeligkeit von den Dreiecken. Daher finden die Principien der Identität und des Widerspruchs schon auf blosse Prädicirungen, nicht erst auf im engeren Sinne des Wortes bejahende und auf verneinende Urtheile Anwendung; das erstere ist ein Kriterium der Wahrheit, das andere ein solches der Unwahrheit schon in Beziehung auf blosse Prädicirungen. Nun

erklärt ein im engeren Sinne des Wortes bejahendes Urtheil die in ihm enthaltene Prädicirung für wahr, ein verneinendes die in ihm enthaltene für unwahr. Wenn mithin eine Prädicirung *A B* analytisch ist, so gelangt man zu dem im engeren Sinne des Wortes bejahenden Urtheil *A* ist *B* mittels des Princips der Identität, und wenn eine Prädicirung *A B* einen Widerspruch enthält, so gelangt man zu dem verneinenden Urtheile *A* ist nicht *B* mittels des Princips des Widerspruchs. Ist m. a. W. eine Prädicirung *A B* so beschaffen, dass sie aus sich selbst als wahr oder unwahr erkannt werden kann, kurz, ist sie nicht synthetisch, so entscheidet über sie, wenn sie analytisch ist, das analytische im engeren Sinne des Wortes bejahende Urtheil *A* ist *B*, indem es sich des Satzes der Identität als Kriteriums der Wahrheit bedient, und, wenn sie einen Widerspruch enthält, das analytische und verneinende Urtheil *A* ist nicht *B*, indem es sich des Satzes des Widerspruchs als Kriteriums der Unwahrheit bedient. Z. B. das bejahende analytische Urtheil „Die Dreiecke sind dreiwinkelig“ entspringt aus der Wahrnehmung des analytischen Charakters der Prädicirung der Dreiwinkeligkeit von den Dreiecken, das verneinende analytische Urtheil „Die Dreiecke sind nicht vierwinkelig“ aus der Wahrnehmung eines Widerspruchs in der Prädicirung der Vierwinkeligkeit von den Dreiecken. Insofern hatte Kant Recht, das Princip der Identität für die gemeinschaftliche Formel der bejahenden (genauer der bejahenden analytischen) und das des Widerspruchs für die der verneinenden (analytischen) zu erklären.

Wenn jedoch die Bestimmung dahin verstanden werden soll, dass das Princip der Identität das Kriterium der Wahrheit und in diesem Sinne der oberste Grundsatz der bejahenden analytischen Urtheile sei, und das des Widerspruchs dieselbe Bedeutung für die verneinenden habe, dass also nicht bloss die bejahenden analytischen Urtheile selbst nach dem Princip der Identität, die verneinenden (z. B. kein Dreieck ist vierwinkelig) nach dem des Widerspruchs über Wahrheit und Unwahrheit (nämlich der ihnen zu Grunde liegenden Prädicirung) entscheiden, sondern dass auch die Entscheidung über die Wahrheit eines analytischen Urtheils dann, wenn es bejahend sei, wiederum nach dem Principe der Identität, und dann, wenn es verneinend sei, wiederum nach dem Principe des Widerspruchs erfolge: so ist sie zwar insoweit richtig, als sie das Princip der Identität, unrichtig aber insoweit, als sie das Princip des Wider-

spruchs betrifft. Das Princip der Identität ist das Kriterium der Wahrheit sowohl der nur im weiteren Sinne des Wortes als auch der im engeren Sinne des Wortes bejahenden analytischen Urtheile (sowohl der analytischen blossen Prädicirungen, als auch der eine solche Prädicirung bestätigenden Urtheile, die selbst bereits Anwendungen dieses Kriteriums sind). Mittels seiner wird z. B. als wahr erkannt die blosse Prädicirung der Dreiwinkeligkeit von den Dreiecken und weiter das diese Erkenntnis ausdrückende bejahende Urtheil „Die Dreiecke sind dreiwinkelig". Das Princip des Widerspruchs dagegen ist überhaupt kein Kriterium der Wahrheit, sondern ein solches der Unwahrheit, und zwar findet es gleich dem der Identität Anwendung nur auf die bejahenden Urtheile, nämlich auf die sich widersprechenden bejahenden. Mittels seiner wird z. B. als unwahr erkannt die Prädicirung der Vierwinkeligkeit von den Dreiecken und weiter das diese Prädicirung bestätigende, sich widersprechende Urtheil „Die Dreiecke sind vierwinkelig". Für die Prüfung eines verneinenden Urteils reichen die Principien der Identität und des Widerspruchs niemals aus. Das Urtheil *A* ist nicht *B* wird, wenn es analytisch ist, als wahr erkannt, indem zuerst das entsprechende bejahende *A* ist *B* als sich widersprechend und mittels des Princips des Widerspruchs als unwahr erkannt und dann der Satz „Das contradictorische Gegentheil eines unwahren Urtheils ist wahr" angewandt wird. Und wenn das verneinende Urtheil *A* ist nicht *B* sich widerspricht, so wird es als unwahr erkannt, indem zuerst das entsprechende bejahende *A* ist *B* als analytisch und mittels des Princips der Identität als wahr erkannt und dann der Satz „Das contradictorische Gegentheil eines wahren Urtheils ist unwahr" angewandt wird. Z. B. die Wahrheit des Urtheils „Die Dreiecke sind nicht vierwinkelig" wird aus der Unwahrheit des entgegengesetzten „Einige Dreiecke sind vierwinkelig", die Unwahrheit des Urtheils „Einige Dreiecke sind nicht dreiwinkelig" aus der Wahrheit des entgegengesetzten „Alle Dreiecke sind dreiwinkelig" erkannt. Dass dem so ist, ergiebt sich aus dem über das Wesen der Verneinung Festgestellten, wonach das Urtheil *A* ist nicht *B*, wenn es analytisch ist, den Sinn hat, die sich widersprechende Prädicirung *A B*, also das zu den bejahenden im weiteren Sinne des Wortes gehörende sich widersprechende Urtheil *A* ist *B*, und, wenn es sich widerspricht, den Sinn, die analytische Prädicirung

A B oder das bejahende analytische Urtheil *A* ist *B* für falsch zu erklären.

Man wolle beachten, dass diese Ansicht über die Art, wie die verneinenden analytischen Urtheile als wahr und die verneinenden sich widersprechenden als unwahr erkannt werden, die entgegengesetzte bezüglich der bejahenden fordert, dass nämlich die Erkenntnis der Wahrheit eines bejahenden analytischen Urtheils nicht durch die der Unwahrheit des ihm contradictorisch entgegengesetzten, und die Erkenntnis der Unwahrheit eines bejahenden sich widersprechenden nicht durch die der Wahrheit des ihm contradictorisch entgegengesetzten vermittelt, sondern dass jene lediglich durch Anwendung des Princips der Identität, diese lediglich durch Anwendung des Princips des Widerspruchs gewonnen werde. Es wäre ja offenbar nicht möglich, die Wahrheit eines verneinenden analytischen Urtheils aus der Unwahrheit des bejahenden sich widersprechenden, das ihm contradictorisch entgegengesetzt ist, zu erkennen, wenn das letztere den es um seine Geltung Befragenden wieder an das erstere verwiese; und ebenso hat die Möglichkeit, die Unwahrheit eines verneinenden sich widersprechenden Urtheils aus der Wahrheit des bejahenden analytischen, das ihm contradictorisch entgegengesetzt ist, zu erkennen, offenbar zur Voraussetzung, dass man, um die Wahrheit des letzteren zu erkennen, nicht schon die Unwahrheit des ersteren erkannt zu haben brauche.

In der Ansicht, dass das Princip der Identität auf die bejahenden, das des Widerspruchs auf die verneinenden Urtheile zu beziehen sei, hatte Kant einen Vorgänger: Reimarus. „Die Urteile, heisst es in dessen Vernunftlehre (4. Aufl. § 117) . . . richten sich nach den Regeln der Einstimmung nnd des Widerspruchs; und zwar die bejahenden besonders, nach der Regel der Einstimmung; die verneinenden, nach der Regel des Widerspruchs. Sobald wir nämlich durch die Vergleichung einsehen, dass die Vorstellung des Hintergliedes [Prädicates] einerlei enthalte mit der Vorstellung des Vordergliedes [Subjectes]: so müssen wir in oder bei dem Vordergliede auch das Hinterglied gedenken, und also beide mit einander verknüpfen, d. i. Eins von dem Andern bejahen. Sobald wir hingegen einsehen, dass die Vorstellung des Hintergliedes der Vorstellung des Vordergliedes widerspreche: so ist es uns natürlicherweise nicht möglich, in und bei dem Ersteren auch das Letztere zu gedenken. Wir müssen die Begriffe von einander trennen, d. i. das Letzte von dem Ersten verneinen“.

Auch die Auffassung, die ich eben zu begründen versucht habe, dass nicht bloss das Princip der Identität, sondern auch das des Widerspruchs eine Regel sei, die unmittelbar nur zur Prüfung bejahender Urtheile dienen könne, ist nicht neu. Sie findet sich schon in der Logik Christian Wolffs, nur dass hier die Identität und der Widerspruch für die Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit aller bejahenden Urtheile erklärt werden, als ob jedes Urtheil entweder analytisch oder sich widersprechend wäre. In dem De veritatis criterio überschriebenen Kapitel (§§ 505 ff.) folgert Wolff zunächst aus der Begriffsbestimmung der Wahrheit, nach der sie in der Uebereinstimmung eines Urtheils mit seinem Gegenstande besteht: ein allgemeines Urtheil sei wahr, wenn das Prädicat durch das Subject und seine Determination (d. i. die ihm hinzugefügte Bedingung, z. B. in dem Satze „Jede einem Kreise eingeschriebene gleichseitige Figur ist gleichwinkelig" die Bedingung, dass die gleichseitige Figur einem Kreise eingeschrieben sei) bestimmt sei, ein besonders bejahendes, wenn es unter einem allgemein bejahenden enthalten sei (z. B. dass einige Dreiecke drei Winkel haben, sei wahr, weil alle Dreiecke so beschaffen seien, oder dass einige Steine warm seien, sei wahr, weil alle eine Zeit lang der Sonne ausgesetzten es seien), ein singulär bejahendes, wenn das Prädicat bestimmt sei durch das, was in dem Begriffe des beurtheilten Gegenstandes als des in einem gewissen gegebenen Zustande befindlichen Individuums enthalten sei; allgemein also könne von der Wahrheit eines bejahenden Urtheils die Realdefinition gegeben werden: sie sei die Bestimmbarkeit des Prädicats durch den Begriff des Subjects (determinabilitas praedicati per notionem subjecti). Dieselbe Definition aber, behauptet er weiter, könne auch von der Wahrheit eines Urtheils überhaupt gegeben werden. Was man nämlich die Wahrheit eines verneinenden Urtheils nenne, bestehe darin, dass das entgegengesetzte bejahende falsch sei, denn das eben sei der Sinn eines verneinenden Urtheils, dass das entgegengesetzte bejahende unwahr sei (In propositione negativa significamus, praedicatum non convenire subjecto, quod opposita affirmativa eidem tribuendum ... Qui enim ait, A non esse B, is falsum esse pronunciat, quod A sit B), woraus man sehe, dass der Begriff der Wahrheit auf die verneinenden Urtheile eigentlich gar nicht anwendbar sei, und dass also auch die Definition der Wahrheit auf diese keine Rücksicht zu nehmen brauche (unde liquet, propositionibus negativis

proprie loquendo non convenire veritatem, neque adeo earum habendum esse rationem, ubi veritas accurata definitione determinanda). Sodann sich zu dem Begriffe der Unwahrheit wendend, beweist Wolff: ein bejahendes Urtheil sei unwahr, wenn das Prädicat dem Begriffe des Subjects widerstreite. Hieran schliesst sich die Bestimmung der Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit. Das Kriterium der Wahrheit sei die Bestimmbarkeit des Prädicates durch den Begriff des Subjectes, denn der Realdefinition der Wahrheit zufolge reiche es hin, diese Eigenschaft an einem gegebenen Urtheile zu bemerken, um seine Wahrheit (d. i., nach der Nominaldefinition, seine Uebereinstimmung mit dem Gegenstande), zu erkennen; das Kriterium der Unwahrheit bestehe darin, dass das Prädicat dem Subjecte widerstreite, und eben dieses sei auch, nach dem über die verneinenden Urtheile Gesagten, das Kriterium dessen, was man die Wahrheit eines verneinenden Urteils nenne.

3. Es hat sich hiermit herausgestellt, dass es, um die obersten formalen Grundsätze anzugeben, noch nicht genügt, dem Principe des Widerspruchs, welchem die Kritik d. r. V. allein diesen Rang zugestehen will, in Uebereinstimmnng mit früheren Schriften Kants das der Identität hinzuzufügen. Denn auch die beiden Sätze, von denen sich gezeigt hat, dass sie zur Prüfung der verneinenden nicht-synthetischen Urtheile unentbehrlich sind, sind oberste formale Grundsätze, wenn sie auch insofern dem Principe der Identität untergeordnet sind, als sie, wie übrigens dieses selbst, analytische Urtheile sind (man findet sie durch blosse Betrachtung der Begriffe der Wahrheit eines bejahenden und eines verneinenden Urtheils), und also mittels des Princips der Identität als wahr erkannt werden, — die Sätze: 1. das contradictorische Gegentheil eines wahren Urtheils ist unwahr, oder, contradictorisch entgegengesetzte Urtheile können nicht beide wahr sein, 2. das contradictorische Gegentheil eines unwahren Urtheils ist wahr, oder, contradictorisch entgegengesetzte Urtheile können nicht beide falsch sein. Der erste, dem Aristoteles auch den Ausdruck gab: „Es ist unmöglich, dass dasselbe demselben in derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme“, wurde im scholastischen Zeitalter der Satz des Widerspruchs genannt, und auch jetzt noch verstehen unter dieser Benennung viele Logiker ihn. Der andere wird von einigen als Princip des ausgeschlossenen Dritten bezeichnet. Beide sind zusammengefasst in dem Satze, der gemeiniglich als

Princip des ausgeschlossenen Dritten bezeichnet wird (Ueberweg, der die Namen Princip des Widerspruchs und Princip des ausgeschlossenen Dritten in dem eben angegebenen Sinne verwendet, nennt ihn das Princip der contradictorischen Disjunction): Von zwei contradictorisch entgegengesetzten Urtheilen ist in allen Fällen das eine wahr, das andere unwahr, oder, Jedem Dinge kommt jedes beliebige Prädicat entweder zu oder nicht zu.

Mit diesen beiden Principien hat es eine wesentlich andere Bewandtnis als mit denen der Identität und des Widerspruchs. Sie lehren ein Urtheil als wahr oder unwahr erkennen — nicht durch Betrachtung der ihm für sich, als einzelnem Urtheile, eigenen Beschaffenheit, sondern durch Vergleichung mit einem anderen Urtheile, dessen Wahrheit oder Unwahrheit schon ausgemacht ist. Sie sind also nicht absolute, sondern relative Kriterien, und eben deshalb Kriterien nicht bloss in Beziehung auf die nichtsynthetischen (die analytischen und die sich widersprechenden), sondern auch in Beziehung auf die synthetischen Urtheile.

Die Möglichkeit, ein Urtheil durch Vergleichung mit einem anderen, von dem man schon weiss, dass es wahr oder dass es unwahr ist, als wahr oder unwahr zu erkennen, beruht gleich derjenigen, ein Urtheil aus sich selbst als wahr oder unwahr zu erkennen, auf zwei Verhältnissen. Das erste besteht darin, dass das, was eines der beiden Vergleichungsglieder bejaht oder verneint, mit dem, was das andere bejaht oder verneint, oder einem Theile davon objectiv, der Sache nach, identisch ist, wie dies z. B. der Fall ist, wenn das eine Kein *A* ist *B*, das andere Kein *B* ist *A* oder Einige *B* sind nicht *A*, oder das eine $m > n$, das andere $n < m$ lautet. Ich bezeichne dieses Verhältnis als Folgen des zweiten Urtheils aus dem ersten, und näher sage ich dann, wenn das, was das Vergleichungsglied *Y* bejaht oder verneint, mit dem G a n z e n, was das andere, *X*, bejaht oder verneint, identisch ist, wenn also nicht bloss *Y* aus *X*, sondern auch umgekehrt *X* aus *Y* folgt (wie dies z. B. bezüglich der beiden Urteile Kein *A* ist *B* und Kein *B* ist *A*, aber nicht bezüglich der beiden Kein *A* ist *B* und Einige *B* sind nicht *A* der Fall ist), *Y* folge i d e n t i s c h aus *X*. Das zweite Verhältnis ist das des Widerspruchs; es besteht darin, dass das eine Vergleichungsglied etwas bejaht oder verneint, was das andere umgekehrt verneint oder bejaht. Von einem Urtheile, dessen g a n z e r Inhalt in der Bejahung oder Verneinung

dessenbesteht, was ein anderes verneint oder bejaht, sage ich, dass es diesem contradictorisch widerspreche. In diesem Verhältnisse steht z. B. Einige *A* sind nicht *B*, aber nicht Kein *A* ist *B*, zu Alle *A* sind *B*.

Geht man nun alle möglichen Fälle durch, so findet man für die Ermittelung der Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils durch Vergleichung mit anerkannt Wahrem oder Unwahrem leicht vier Regeln, die sich auf das Verhältnis des Folgens, und ebenso viele, die sich auf dasjenige des Widerspruchs beziehen. Die ersteren sind: 1. Was aus Wahrem überhaupt folgt, ist wahr, 2. Was aus Unwahrem identisch folgt, ist unwahr (ist es z. B. unwahr, dass kein *A B* ist, so auch, dass kein *B A* ist, während es wahr sein kann, dass einige *B* nicht *A* sind), 3. Woraus Wahres identisch folgt, ist wahr (ist z. B. das Urtheil kein *A* ist *B* wahr, so auch das andere kein *B* ist *A*, aus dem es identisch folgt), 4. Woraus überhaupt Unwahres folgt, ist unwahr. Die anderen lauten: 1. Was Wahrem überhaupt widerspricht, ist unwahr, 2. Was Unwahrem contradictorisch widerspricht, ist wahr, 3. Wem Wahres überhaupt widerspricht, ist unwahr, 4. Wem Unwahres contradictorisch widerspricht, ist wahr. Der dritte Satz der ersten Gruppe hat indessen nicht die Bedeutung eines Kriteriums der Wahrheit, denn folgt *Y* aus *X* identisch, also so, dass auch *X* aus *Y* folgt, und weiss man, dass *Y* wahr ist, so erkennt man die Wahrheit von *X* nicht daran, dass aus ihm *Y*, sondern daran, dass es aus *Y* folgt, also mittels des ersten Satzes; und in demselben Verhältnisse steht der zweite Satz der ersten Gruppe zum vierten, der dritte Satz der zweiten Gruppe zum ersten, und der vierte Satz der zweiten Gruppe zum zweiten. Demnach giebt es zwei und nur zwei relative Kriterien, die sich auf das Verhältnis des Folgens, und ebenso viele, die sich auf das des Widerspruchs beziehen. Zusammengefasst lauten die ersteren: Was aus Wahrem folgt, ist wahr, und woraus Unwahres folgt, ist unwahr; die anderen: Was Wahrem überhaupt widerspricht, ist unwahr, und was Unwahrem contradictorisch widerspricht, ist wahr. Da stets ein Urtheil *Y*, das einem Urtheile *X* auf nicht contradictorische (sondern conträre) Weise widerspricht, einem anderen, das aus *X* entnommen werden kann, contradictorisch widerspricht (z. B. Kein *A* ist *B* steht zu Alle sind *B* im Verhältnisse nicht des contradictorischen, sondern des conträren Widerspruchs, aber zu dem

in Alle *A* sind *B* enthaltenen Einige *A* sind *B* in dem des contradictorischen), so darf in dem ersten Gliede des zweiten Satzes das Wort „überhaupt" durch „contradictorisch" ersetzt werden. Dieser Satz unterscheidet sich also nur unwesentlich von dem Principe des ausgeschlossenen Dritten, und es wird erlaubt sein, auch ihn so zu bezeichnen. [1])

Dieses Ergebnis stimmt mit der Lehre Kants, wie sie in seiner von Jaesche redigierten Logik vorliegt, überein (III, S. 220—222, 316, 317). Denn auch sie reiht an den Satz des Widerspruchs oder, wie sie sagt, des Widerspruchs und der Identität, als weitere „allgemeine bloss formale oder logische Kriterien" die beiden eben als relative Kriterien bezeichneten. Den ersten von ihnen nennt sie den Satz des Grundes (welche Bezeichnung sie aber, wovon demnächst weiter die Rede sein wird, auch dem wesentlich davon verschiedenen Satze „Ein jeder Satz muss einen Grund haben" beilegt), und giebt ihm den Ausdruck: A ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia. Den zweiten, den sie als Grundsatz des ausschliessenden (nicht ausgeschlossenen) Dritten bezeichnet, bringt sie auf die Formel: A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia. [2]) Untergeordnet sind auch nach Kant

1) In meiner oben erwähnten logischen Schrift habe ich bei der Ableitung der Regeln für die „Ermittelung der Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils durch Vergleichung mit anerkannt Wahrem oder Unwahrem" nur die allgemeinen Verhältnisse des Folgens und des Widerspruchs, nicht auch die besonderen des identischen Folgens und des contradictorischen Widerspruchs in Betracht gezogen, was zur Folge hatte, dass an die Stelle, die dem Satze „Was Unwahrem contradictorisch widerspricht, ist wahr" gebührte, der andere „Wem Wahres widerspricht, ist unwahr", der kein anderes Kriterium angiebt als der vorhergehende „Was Wahrem widerspricht, ist unwahr", trat.

2) Beiläufig bemerkt, setzt Kant die Unterscheidung dieser drei formalen Grundsätze in Beziehung zu den Eintheilungen der Urtheile nach der Modalität und der Relation. Durch den Satz der Identität, sagt die Logik, werde die innere Möglichkeit eines Erkenntnisses für problematische Urtheile bestimmt, auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhe die logische Wirklichkeit einer Erkenntnis als Stoff zu assertorischen Urtheilen, auf den Satz des ausschliessenden Dritten gründe sich die logische Nothwendigkeit eines Erkenntnisses in einem apodictischen Urtheile. Es gebe, heisst es in einem Briefe an Reinhold (XI, S. 105 f.), drei erste logische Principien der Erkenntnis, den Satz des Widerspruchs von kategorischen, den Satz des Grundes von hypothetischen, den Satz der Eintheilung

diese beiden Principien dem der Identität bezw. des Widerspruchs in dem Sinne, dass sie mittels desselben als wahr erkannt oder bewiesen werden können. „Ich verstehe sehr wohl, heisst es in der Schrift über die Negativen Grössen (I, S. 157 f.), wie eine Folge durch den Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum, weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes, und, indem sie schon in ihm bejaht wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird.“ Ganz in demselben Sinne spricht sich ein Brief an Reinhold (XI, S. 104 f.) aus, nur dass hier statt der Regel der Einstimmung das Princip des Widerspruchs als dasjenige genannt wird, wonach mit dem Grunde auch die Folge gesetzt sei; desgleichen die Kritik d. r. V., wenn sie sagt (S. 702): „ein synthetischer Satz kann nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann.“ Auch von dem Principe des ausgeschlossenen Dritten erklärt die Kritik d. r. V. (S. 447) ausdrücklich, dass es auf dem des Widerspruchs beruhe.

4. Den von Leibniz für ein metaphysisches Princip eingeführten Namen Satz des zureichenden Grundes (oder des Grundes) legt Kant,

(der Ausschliessung des Mittleren zwischen zwei einander contradictorisch entgegengesetzten) als den Grund disjunctiver Urtheile. „Nach dem ersten Grundsatze müssen alle Urtheile erstlich, als problematisch (als blosse Urtheile), ihrer Möglichkeit nach, mit dem Satze des Widerspruchs, zweitens, als assertorisch (als Sätze), ihrer logischen Wirklichkeit, d. i. Wahrheit, nach, mit dem Satze des z. Grundes, drittens als apodictisch (als gewisse Erkenntnisse), mit dem princ. exclusi medii inter duo contrad. in Uebereinstimmung stehen; weil das apodictische Fürwahrhalten nur durch die Verneinung des Gegentheils, also durch Eintheilung der Vorstellung eines Prädicats in zwei contradictorisch entgegengesetzte und durch Ausschliessung des einen derselben gedacht wird.“ Ferner setzt die Logik die Unterscheidung der drei Principien zu der Eintheilung der Schlüsse insofern in Beziehung, als sie als Princip der kategorischen Schlüsse zwar nicht das Princip des Widerspruchs, sondern den Satz Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi, aber als Princip der hypothetischen Schlüsse den Satz des Grundes und als Princip der disjunctiven den des ausschliessenden Dritten angiebt.

wie oben bemerkt wurde, auch einem Satze bei, der etwas ganz anderes besagt als der, welchem ich den Ausdruck gegeben habe „Was aus Wahrem folgt, ist wahr, woraus Unwahres folgt, ist unwahr", nämlich dem Satze „Ein jeder Satz muss einen Grund haben", und auch diesem misst er den Rang eines logischen Grundsatzes und Kriteriums der Wahrheit bei. Dass ein jeder Satz einen Grund haben müsse, sagt er in der Schrift „Ueber eine Entdeckung etc." (I, S. 409 f.), das sei das logische oder formale Princip der Erkenntnis, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet sei. Satz nämlich heisse soviel wie assertorisches Urtheil, es gehöre aber zum Begriffe des assertorischen Urtheils, gegründet zu sein, denn eben darin bestehe der Unterschied des assertorischen Urtheils und des problematischen „Man denke sich, es sei u. s. w.", dass jenes gegründet sei, dieses nicht; ein Satz, der nicht gegründet wäre, wäre also kein Satz. Auch in der von Jaesche redigirten Logik giebt er dem Satze des zureichenden Grundes, indem er ihn als das zweite formale Kriterium der Wahrheit einführt, zunächst den Ausdruck, eine Erkenntnis müsse gegründet sein.

Das Gegründet-sein ist eine Eigenschaft, die nicht an jedem Urtheile wirklich angetroffen wird, sondern, wie es in Kants Logik heisst, zur logischen Vollkommenheit eines Urtheils gehört. Wird nun gefragt, worin die Seite der logischen Vollkommenheit eines Urtheils bestehe, aus der die Forderung des Gegründet-seins entspringe, so ist dies weder, wie die Schrift „Ueber eine Entdeckung etc." angiebt, die assertorische Modalität, noch, wie die Logik meint, die Wahrheit. Denn unter dem Gegründet-sein einer Behauptung wird allgemein verstanden, dass der Behauptende die Wahrheit seiner Behauptung darzuthun im Stande sei, dass er, wie Drobisch sagt (Neue Darstellung der Logik, 3. Aufl., § 57), einen unmittelbaren oder mittelbaren Nachweis ihrer Wahrheit zu geben und so sie logisch zu rechtfertigen vermöge, oder dass er eine Bürgschaft für ihre Wahrheit besitze, und nichts deutet meines Wissens darauf hin, dass Kant etwas anderes darunter verstanden hätte; ein Urtheil kann aber assertorisch sein, ohne wahr zu sein, und ein assertorisches Urtheil kann wahr sein, ohne dass der es Denkende seine Wahrheit nachzuweisen im Stande ist. Nicht in der assertorischen Modalität und nicht in der Wahrheit, sondern in der G e w i s s h e i t, die keinem Urtheile fehlen darf, welches auf den Namen einer Erkenntniss An-

spruch macht, besteht diejenige logische Vollkommenheit, die einem Urtheile durch sein Gegründet-sein verliehen wird. Der Satz vom zureichenden Grunde fordert nicht von den Urtheilen überhaupt, dass sie assertorisch, noch von den assertorischen, dass sie wahr, sondern von denen, die assertorisch und wahr sind, (wenn man, wie Kant in der angeführten Stelle, unter einem assertorischen Urtheile ein solches versteht, das nicht blos versuchsweise aufgestellt wird, „um zu sehen, was daraus folgt", sondern ein wirklich vollzogenes), dass sie auch gewiss seien. Wenn aber dem so ist, so gehört er gar nicht zu den Kriterien der Wahrheit, wie er auch dann nicht dazu gehören würde, wenn er forderte, dass ein jedes Urtheil assertorisch oder ein Satz sei, da ein Urteil assertorisch sein kann, ohne wahr zu sein. Es giebt allerdings ein Kriterium der Wahrheit, welches, mit Kants Logik zu reden, den logischen Zusammenhang eines Erkenntnisses mit Gründen und Folgen betrifft, aber dies ist nicht der Satz „Ein jeder Satz muss einen Grund haben", sondern der von diesem vorausgesetzte, völlig von ihm verschiedene: „Was aus Wahrem folgt, ist wahr, und woraus Unwahres folgt, ist unwahr" oder „Was gegründet ist, d. i. einen wahren Grund hat, ist wahr, und was der Grund von Unwahrem ist, ist selbst unwahr."

5. Ich muss jetzt noch einmal zu den Principien der Identität und des Widerspruchs zurückkehren, denn das Ergebniss der oben über sie angestellten Betrachtung (dass sie Kriterien seien, das erste ein solches, mittels dessen die bejahenden analytischen Urtheile als wahr, das andere ein solches, mittels dessen die bejahenden sich widersprechenden als unwahr erkannt werden, während es zur Erkenntnis der Wahrheit eines verneinenden analytischen und der Unwahrheit eines verneinenden sich widersprechenden der in dem Satze des ausgeschlossenen Drittten zusammengefassten Kriterien bedürfe), — dieses Ergebnis gründet sich auf eine Voraussetzung, die der Rechtfertigung bedarf, nämlich die, dass es sowohl analytische als auch sich widersprechende Urtheile gebe, und dass zu beiden Klassen solche gehören, die bejahend seien.

Wären alle analytischen Urtheile verneinend, dagegen alle sich widersprechenden bejahend, so hätte die Kritik d. r. V. Recht gethan, das Princip der Identität zu beseitigen, und nur darin hätte sie gefehlt, dass sie meinte, das Princip des Widerspruchs diene nicht blos dazu, die Unwahrheit der sich widersprechenden, sondern sei auch

hinreichend, die Wahrheit der (verneinenden) analytischen Urtheile zu erkennen. Denn zu Letzterem bedarf es noch des in dem Princip des ausgeschlossenen Dritten enthaltenen Satzes, der von einigen Logikern selbst so bezeichnet wird. Nicht der Kantische Satz des Widerspruchs, sondern der von Leibniz in der Monadologie so benannte zusammengesetzte „Alles, was einen Widerspruch enthält, ist falsch, und alles was einem Falschen contradictorisch entgegengesetzt ist, ist wahr" wäre das hinreichende Kriterium für alle Urtheile, die unmittelbar aus sich selbst als wahr oder unwahr erkannt werden können.

Wären umgekehrt alle sich widersprechenden Urtheile verneinend, alle analytischen bejahend, so käme der Kantische Satz des Widerspruchs in Wegfall. Die Unwahrheit eines sich widersprechenden Urtheils würde stets daraus erkannt, dass es einen analytischen, nach dem Principe der Identität als wahr erkannten widerspreche. Der Widerspruch wäre also allgemein ein Verhältniss zwischen zwei Urteilen *A* ist *B* und *A* ist nicht *B*, von denen das eine verneinte, was das andere bejahte. Von einem einzelnen Urtheile *A* ist nicht *B* könnte nur in dem Sinne gesagt werden, es enthalte einen Widerspruch, dass damit gemeint wäre, es widerspreche einem anderen *A* ist *B*, das als ein analytisches implicite in dem Subjectbegriffe *A* enthalten sei. Die obersten formalen Principien der Urtheilsprüfung wären der Satz der Identität und der ursprünglich als principium contradictionis bezeichnete, im Principe des ausgeschlossenen Dritten enthaltene Aristotelische Satz, dass allgemein das contradictorische Gegentheil eines wahren Urtheils unwahr sei. Diesen Standpunkt vertritt (in der Anerkennung des Princips der Identität allerdings nicht ohne einiges Schwanken) die Logik Ueberwegs.

Gäbe es endlich weder bejahende analytische noch bejahende sich widersprechende Urtheile, so wären, wie Sigwart lehrt, der mit Ueberweg in der Behauptung, dass im Verhältniss des Widerspruchs niemals das Prädicat *B* und das Subject *A* eines Urtheils, sondern immer nur zwei Urtheile *A* ist *B* und *A* ist nicht *B* stehen können, übereinstimmt, die Sätze der Identität und des Widerspruchs beide unanwendbar. Es gäbe dann überhaupt keine formalen Grundsätze, mittels deren ein Urtheil aus sich selbst, sondern nur solche, mittels deren ein Urtheil durch Vergleichung mit einem anderen, dessen Wahrheit oder Unwahrheit schon ausgemacht wäre, oder mit einer

Verbindung solcher als wahr oder unwahr erkannt werden könnte, — keine absoluten, sondern nur relative Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit. Beiläufig bemerkt müsste dann auch die Möglichkeit verneinender analytischer sowie verneinender sich widersprechender geleugnet werden. Denn die Wahrheit eines verneinenden analytischen Urtheils *A* ist nicht *B* müsste in der Weise erkennbar sein, dass zuerst die Unwahrheit des entsprechenden bejahenden *A* ist *B* mittels des Princips des Widerspruchs, und die Unwahrheit eines verneinenden sich widersprechenden in der Weise, dass zuerst die Wahrheit des entsprechenden bejahenden mittels des Princips der Identität erkannt würde; gäbe es also verneinende analytische Urtheile, so müsste es auch bejahende sich widersprechende, und gäbe es verneinende sich widersprechende, so müsste es auch bejahende analytische geben.

Es muss zugestanden werden, dass die Annahme bejahender analytischer Urtheile mit einer Schwierigkeit behaftet ist. Ein bejahendes analytisches Urteil ist nach Kants Erklärung ein solches, dessen Prädicat *B* zum Subjecte *A* als etwas gehört, was in diesem Begriffe *A* enthalten ist, so dass die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte durch Identität gedacht wird. Diese Erklärung gilt zunächst von den blossen analytischen Prädicirungen, die nur in dem weiteren Sinne des Wortes bejahend sind, dass sie keine Verneinung enthalten (vgl. o. S. 46 f.); sie trifft dann weiter zwar auch für die im engeren Sinne des Wortes bejahenden analytischen Urtheile zu, doch ist es angemessener, deren Begriff mit den Worten zn bestimmen, dass sie eine analytische Prädicirung bestätigen. Um ferner dem oft wiederholten Einwurfe Schleiermachers gegen die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile, dass dasselbe Urtheil für den einen analytisch, für den andern synthetisch sein könne, indem der eine vor dem Denken des Urtheils *A* ist *B* bereits die Bestimmtheit *B* in den Begriff *A*, z. B. das Schwersein in den Begriff des Körpers, aufgenommen habe, der anderere nicht, — um diesem Einwurfe vorzubeugen, möchte ich von den analytischen Prädicirungen bestimmter sagen, ihr Prädikat *B* gehöre zum constituirenden oder ursprünglichen Inhalte der Subjectsvorstellung *A*, d. i. zu denjenigen Bestimmtheiten, durch die *A* für den Urtheilenden erst dieser besondere von allen andern verschiedene Gegenstand sei, oder die in der Definition des Begriffes *A* anzugeben sein würden. Auch nach

dieser Bestimmung kann zwar derselbe Satz *A* ist *B* für den einen der Ausdruck eines analytischen Urtheils, für den anderen der eines synthetischen sein, selbst, wenn beide mit dem Worte *A* dasselbe Ding und mit dem Worte *B* dieselbe Bestimmtheit bezeichnen, denn derselbe Gegenstand *A* kann durch Begriffe verschiedenen constituirenden Inhaltes vorgestellt werden (z. B. die Definition irgend einer Pflanzengattung fällt verschieden aus je nach dem Systeme, in das man sie einordnet), aber dann sind auch das analytische Urtheil, das der eine, und das synthetische. das der andere mit dem Satze *A* ist *B* ausdrückt, inhaltlich verschieden, obwohl sie demselben Gegenstande dieselbe Bestimmtheit zuschreiben. Die Schwierigkeit nun, mit der die Annahme bejahender analytischer Urtheile behaftet ist, besteht darin, dass es scheint, jedes derartige Urtheil müsse in einem Satze von der Gestalt *A* ist *A* oder ein *B* seiendes *A* ist *B*, also in einer Tautologie, seinen adäquaten Ausdruck finden, während es doch zum Wesen der Prädicirungen sowie der im engeren Sinne des Wortes bejahenden Urtheile gehört, in der Auffassung des Gegenstandes irgendwie über das, was schon zur blossen Vorstellung desselben gehört, hinauszukommen. Damit z. B. der Satz „Alle Körper sind ausgedehnt" ein analytisches Urtheil ausdrückte, müsste in ihm das Wort Körper gleichbedeutend mit Ausgedehntes Ding genommen werden; geschieht dies aber, so ist er eine blosse Tautologie. Die Art, wie Kant analytische und tautologische Urtheile unterscheidet, erweist sich bei näherer Ueberlegung als unhaltbar. Das Prädicat eines tautologischen Urtheils, bestimmt er, sei offen, das eines analytischen versteckterweise im Subjectsbegriffe enthalten, oder die Identität der Begriffe sei in den tautologischen Urtheilen eine ausdrückliche (explicita), in den analytischen eine nicht-ausdrückliche (implicita); daher diene ein analytisches Urtheil dazu, einen Begriff zu erläutern, ein unentwickelt (implicite) darin liegendes Merkmal durch Entwicklung (explicatio) klar zu machen, tautologische Sätze dagegen seien virtualiter leer oder folgenleer und ohne Nutzen und Gebrauch (Kr. d. r. V. S. 21, Logik S. 291 f.). Allein ein Urtheil, welches den Begriff eines Dinges klar macht, indem es ein zum constituirenden Inhalte desselben gehörendes Merkmal *B* angibt, hat zum Gegenstande nicht das Ding *A*, sondern entweder seinen Namen oder seinen Begriff. Sagt es aber von dem Worte *A* aus, es sei der Name eines Dinges, zu dessen Merkmal *B* gehöre; z. B. von dem

Worte Körper, es bezeichne die ausgedehnten Dinge, so ist es ohne Zweifel synthetisch; und sagt es von dem Begriffe des Dinges *A* aus, er sei der Begriff eines *B*-seienden Dinges, so erhebt sich wieder die Frage, wie es analytisch sein könne, ohne tautologisch zu sein.

Ich brauche, um die hiermit dargelegte Schwierigkeit zu beseitigen, nur darauf aufmerksam zu machen, dass nicht blos zwei Vorstellungen denselben Gegenstand haben und doch inhaltlich verschieden sein können, indem sie ihn durch verschiedene Bestimmtheiten von allen anderen Gegenständen unterscheiden, also verschiedene Bestimmtheiten zu constituirenden Inhalten haben (wie dies z. B. bei den Vorstellungen des Gebirges, auf dem der Rhein, und desjenigen, auf dem die Reuss entspringt, der Fall ist), sondern dass auch dieselbe Bestimmtheit desselben Gegenstandes verschieden aufgefasst werden kann, dass also zwei Vorstellungsinhalte objectiv, der Sache nach, identisch, und subjectiv, der Auffassung nach, oder als Vorstellungsinhalte, verschieden sein können. Wenn ich z. B. die zwei bestimmte Punkte *a* und *b* mit einander verbindende Linie das eine Mal so vorstelle, dass ich sie als von *a* nach *b*, das andere Mal so, dass ich sie als von *b* nach *a* gehend auffasse, so haben diese beiden Vortellungen nicht nur denselben Gegenstand, die Linie *a b*, sondern werden auch durch Bestimmtheiten, die zwar subjectiv verschieden, aber objectiv identisch sind, constituirt, denn in der Linie *a b* selbst ist zwischen dem Gehen von *a* nach *b* und dem Gehen von *b* nach *a* kein Unterschied. Oder die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit sind Bestimmtheiten, die der Sache nach identisch sind, denn in keinem Dreiecke kommt die eine zu der anderen hinzu, sondern indem ein Dreieck die eine hat und inwiefern es sie hat, hat es auch die andere, aber ich fasse dieselbe Bestimmtheit anders auf, wenn ich sie als Dreiseitigkeit und wenn ich sie als Dreiwinkeligkeit auffasse. Oder vergleiche ich die Eigenschaft der Zahl Zwölf, die Summe von Sieben und Fünf zu sein, mit der Eigenschaft, die Summe von Elf und Eins zu sein, so finde ich in der Sache keinen Unterschied zwischen ihnen, denn ich brauche nur das, was ich dadurch vorstelle, dass ich die Summe von Sieben und Fünf vorstelle, insoweit, als ich es durch dieses Vorstellen im Bewusstsein habe, zu betrachten, um die Eigenschaft, Summe von Elf und Eins zu sein, und überhaupt alle Beschaffenheiten der Zahl Zwölf in ihm zu entdecken; alle Eigenschaften der Zahl Zwölf sind also

theils, wie das Elf plus Eins sein, mit dem Sieben plus Fünf sein identisch, theils, wie das Gerade-sein, darin enthalten; es gibt nichts, was man zu dem Sieben plus Fünf sein noch hinzufügen müsste, um das Zwölf sein zu bekommen; und doch denke ich etwas anderes, wenn ich von der Zahl Zwölf denke, sie sei Sieben plus Fünf, als wenn ich von ihr denke, sie sei Elf plus Eins. Aus dieser Möglichkeit, dass zwei Vorstellungsinhalte, die als solche verschieden sind, doch durch dieselbe objective Bestimmtheit gebildet werden, folgt ohne weiteres die bejahender analytischer Urtheile. Denn wenn ich von einem Gegenstande eine Bestimmtheit aussage, die mit dem constituirenden Inhalte seines Begriffes oder einem Theile desselben der Sache nach identisch, aber davon als Vorstellungsinhalt verschieden ist (z. B. von der *a* mit *b* verbindenden Linie, dass sie *b* mit *a* verbinde, oder von den dreiseitigen Figuren, dass sie drei Winkel haben, oder von einer Grösse x, welche grösser als y sei, dass sie zu y in dem durch die Umgleichung $y < x$ ausgedrückten Verhältnisse stehe, oder von einem Begriffe *S*, der einem dem Begriffe *P* untergeordneten Begriffe *M* untergeordnet sei, dass er dem Begriffe *P* untergeordnet sei), so ist das nicht eine Tautologie, sondern der Ausdruck eines wirklichen Urtheils, und dieses Urtheil ist analytisch, da ich es durch eine Betrachtung seines Gegenstandes finde, welche nicht über diejenigen Bestimmtheiten desselben hinausgeht, die den constituirenden Inhalt seines Begriffes bilden. Kant war freilich (wie daraus hervorgeht, dass er die mathematischen Sätze deshalb für synthetisch hielt, weil sie nur mit Hilfe der Anschauung zu Stande kommen können) der Ansicht, dass ein Urtheil, das zu finden es der Betrachtung seines Gegenstandes bedürfe, nicht analytisch sein könne. Allein aus seiner Begriffsbestimmung der analytischen Urtheile folgt dies keineswegs. Diese verlangt nur, dass die Betrachtung des Gegenstandes, auf die sich ein analytisches Urtheil gründe, sich auf die seinen Begriff constituirenden Bestimmtheiten beschränke.[1])

Auch die Annahme sich widersprechender Urtheile von bejahender Qualität bedarf einer Rechtfertigung, denn auf den ersten Blick scheint es, als könne ein Urtheil in keiner anderen Weise

1) Man wolle zu dieser Erklärung der Möglichkeit nicht-autologischer analytischer Urtheile (analytischer Erweiterungs-Urtheile) meine Gesch. d. Philos. II, S. 32—37 und die zweite Auflage meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik“ S. 107—110 vergleichen. Ausführlicher darüber auch die folgende Abhandlung.

einen Widerspruch enthalten, als indem es von einem Subjecte eine Bestimmtheit verneine, deren Bejahung von ihm analytisch sein würde. Es genügt aber, um diesen Schein zu beseitigen, der Hinweis auf die Thatsache, dass es Bestimmtheiten gibt, von denen man nichts anderes zu kennen braucht als das, was man durch ihre blosse Vorstellung kennt, um zu sehen, dass sie einander ausschliessen, die man m. a. W. nur neben einander zu halten braucht, um zu sehen, dass sie nicht in demselben Dinge vereinigt sein können. In diesem Verhältnisse stehen zu einander z. B. die Bestimmtheiten Grösser als ein Meter und Kleiner als ein Meter; es ist unmittelbar evident, dass jede von ihnen die andere ausschliesst, und daher enthält das Urtheil „Einige Linien, die grösser als ein Meter sind, sind kleiner als ein Meter“ einen Widerspruch, den zu bemerken es nur der Vergleichung des Prädicates mit dem Subjecte bedarf. Dasselbe gilt, um noch ein paar Beispiele hinzuzufügen, von den Urtheilen „Derjenige meiner Brüder, der später als ich geboren ist, ist älter als ich“, „Es gibt Dreiecke, die vier Winkel haben“, „Blaue Augen sind schwarz“ u. dergl.[1])

6. Nächst der Einschränkung, die sich für die Anwendbarkeit der Principien der Identität und des Widerspruchs als Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit aus der Unterchesidung der analytischen und der synthetischen Urtheile ergibt, ist das wichtigste in Kants Lehre von den logischen Grundsätzen eine Bestimmung über die allgemeine Bedeutung derselben. Wolff und seine Nachfolger hatten sie an die Spitze der Metaphysik gestellt. Die Identität mit sich selbst und die Widerspruchslosigkeit galten ihnen für Eigenschaften der Dinge, und zwar für solche, in denen alle Dinge übereinstimmen, und aus denen alle anderen allen Dingen gemeinsamen Bestimmungen sich müssten ableiten lassen, und die Sätze, die allen Dingen jene Eigenschaften zuschreiben, für die Grundwahrheiten der Wissenschaft von den Dingen als solchen, die den ersten Theil der Methaphysik bilden müsse, der Ontologie. Die Bedeutung von logischen Grundsätzen, meinten sie, d. i. von Regeln, denen das Erkenntnisvermögen folgen müsse, um Wahrheit zu erkennen und Irrtum zu meiden (Wolf, Logica, Disc. prael. § 61), und somit

1) Näheres über dieses Verhältnis im 3. Abschnitte der Abhandlung „Seele und Leib“.

von Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit, entstehe den Principien der Identität und des Widerspruchs erst aus ihrer metaphysischen oder ontologischen; sie seien solche Regeln eben deshalb, weil sie die obersten sich auf die Dinge, d. i. die existiren könnenden oder möglichen Gegenstände des Denkens, überhaupt beziehenden Wahrheiten seien. Kant dagegen spricht den logischen Grundsätzen jede metaphysische Bedeutung ab; sie gelten ihm für Erkenntnisse lediglich über das Denken, nicht auch über die Dinge. Die formalen Bedingungen der Uebereinstimmung mit dem Verstande, welche die allgemeine Logik lehre, heisst es in der Kritik d. r. V., seien in Ansehung der Gegenstände völlig gleichgiltig; der Satz des Widerspruchs gehöre als ein bloss negatives Kriterium aller Wahrheit bloss in die Logik; weiter als dass er ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit sei, gehe sein Ansehen und seine Brauchbarkeit nicht; niemand könne sich „bloss mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigungen ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloss die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich danach zu prüfen“ (S. 64, 133, 134, 63).

Ohne weiteres wird Jeder zugeben, dass die logischen Gesetze keine synthetischen Erkenntnisse der Dinge sind, noch auch Mittel, von synthetischen Erkenntnissen, die man bereits besitzt, zu anderen, die nicht versteckt darin enthalten sind, fortzuschreiten. Sie sind analytische Erkenntnisse über die Urteile hinsichtlich ihres Versältnisses zu dem Gegensatze von Wahrheit und Unwahrheit, und sollten sie zugleich Erkenntnisse über die Dinge als solche sein, so könnten sie doch auch insofern nur analytisch sein. Dass sie aber in Beziehung auf die Dinge nicht nur keine synthetischen, sondern auch keine analytischen Erkenntnisse seien, wie deren doch auch vorzutragen der Methaphysik von vorn herein ebensowenig wie der Logik untersagt werden darf, dafür hat Kant keinen Grund beigebracht. In dem, was er zur Begründung seiner Ansicht bemerkt, dass die logischen Grundsätze uns nichts über die Dinge als solche lehren, und dass wir an ihnen kein Organon besitzen, Erkenntnisse über die Dinge zu erwerben, denkt er immer nur an synthetische Erkenntnissse. Dies geht nicht nur aus dem durch den Zusammenhang ge-

forderten Sinne, sondern auch schon aus dem Wortlaute seiner Ausführungen hervor. So erklärt er, die Zumuthung, die allgemeine Logik als Organon zu gebrauchen, um seine Erkenntnisse auszubreiten und zu erweitern, müsse auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen (Kritik d. r. V., S. 64). Die formalen Principien des reinen Verstandes, sagt er ein anderes Mal, würden gemissbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten lasse und sich mit dem Verstande allein wage, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen, zu behaupten und zu entscheiden (S. 65). „Da wir es nun eigentlich, heisst es an einer dritten Stelle (S. 134), nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkenntniss zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen Grundsatz [des Widerspruchs] niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntnis, niemals einigen Aufschluss gewärtigen können".

Man wird einwenden: mehr, als dass die formalen Grundsätze keine synthetischen Erkenntnisse über die Dinge seien und auch keine Mittel, zu solchen zu gelangen, habe Kant nicht nachzuweisen gebraucht, um behaupten zu dürfen, sie wären überhaupt keine Erkenntnisse über die Dinge und kein Organon, solche zu erwerben, wären also in Ansehung der Dinge völlig gleichgiltig und gehörten mithin blos in die Logik und nicht auch in die Metaphysik; denn ein analytisches Urtheil sei seiner Natur nach eigentlich gar keine Erkenntnis, da in ihm nicht mehr enthalten sei, als in dem blossen Begriffe seines Gegenstandes. Dieser Einwand bedenkt aber nicht, dass, wenn der analytische Charakter eines Urtheils es von den Erkenntnissen ausschlösse, die Principien der Idendität und des Widerspruchs nicht nur keine metaphysischen, sondern auch keine logischen Erkenntnisse sein würden, denn auch als Urtheile nicht über die Dinge sondern über das Denken gefasst sind sie analytisch. Oder sollte die Logik vor der Methaphysik und allen anderen Wissenschaften das Vorrecht haben, den von ihr gefundenen analytischen Urtheilen den Rang von Erkenntnissen zu ertheilen?

Nicht desshalb also, weil sie analytische Urtheile sind, dürfen die Principien der Identität und des Widerspruchs aus der Metaphysik ausgewiesen werden. Gehören sie nicht in diese Wissenschaft, so kann der Grund nur der sein, dass die Sätze, die ihnen den Ausdruck

metaphysischer (die Dinge zu Gegenständen habender) Erkenntnisse geben, also die Sätze „Jedes Ding hat jede mit einer zum constituirenden Inhalte seines Begriffes gehörenden identische Bestimmtheit", oder kürzer, „Jedes Ding ist das, was es als dieses besondere Ding ist", und „Kein Ding hat eine dem constituirenden Inhalte seines Begriffes widerstreitende Bestimmtheit", oder kürzer, „Kein Ding ist das, was es als dieses besondere Ding nicht ist", — dass diese Sätze, wenn sie wörtlich verstanden werden sollen, überhaupt gar keine wirklichen Urtheile, weder analytische noch synthetische, ausdrücken. So nun verhält es sich in der That. Während die logischen Sätze „Jedes Urtheil, dessen Prädicat mit dem constituirenden Inhalte seines Subjectsbegriffe oder einem Bestandtheile desselben objectiv (der Sache nach) identisch ist, m. a. W. jedes analytisches Urtheil ist wahr" und „Jedes sich widersprechende Urtheil ist unwahr" wirklich etwas aussagen, da das Prädicat Wahr zwar der Sache nach mit einem Bestandtheile des Subjectsbegriffs Analytisches Urtheil identisch, der Auffassung nach aber davon verschieden ist, und dasselbe Verhältniss zwischen dem Prädicate Unwahr und dem Subjectsbegriffe Sich widersprechendes Urtheil besteht, sind die Wortverbindungen „Jedes Ding ist das, was es als dieses besondere Ding ist" und „Kein Ding ist das, was es als dieses besondere Ding nicht ist" blosse Tautologien, Tautologien aber sind keine Urtheile. Mit der Lehre Kants von dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Urtheile freilich ist diese Begründung unvereinbar. Denn wenn, wie Kant behauptet, die analytischen Urtheile in keiner Weise die Erkenntnis erweitern, sondern lediglich eine zum constituirenden Inhalte des Subjectsbegriffes gehörende Bestimmtheit wiederholen, so dass es, um sie zu finden, oder als wahr zu erkennen, gar keiner Betrachtung des Gegenstandes bedarf, — wenn jedes Urtheil, das uns wirklich etwas über seinen Gegenstand lehrt, synthetisch ist, so lässt sich, wie oben (S. 61 f.) gezeigt wurde, gar nichts angeben, wodurch sich ein analytisches Urtheil von einer Tautologie unterschiede, wenigstens nichts, was dazu berechtigte, von den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zu behaupten, sie seien als logische Principien gefasst analytisch und nicht tautologisch, dagegen als metaphysische gefasst tautologisch und nicht analytisch.

Bestimmen, wie ich mit Kant überzeugt bin, wenn mir auch die von ihm angegebenen Gründe nicht genügen, die Principien der

Identität und des Widerspruchs nichts über die Dinge als solche, so darf doch daraus nicht gefolgert werden, dass man, was man auch immer über die Dinge denken möge, in jenen Principien keine Gewähr für die Wahrheit des Gedachten besitzen könne, und andererseits sicher sein dürfe, nicht gegen sie zu verstossen. Dass sie selbst nichts über die Dinge lehren, steht ja nicht der Möglichkeit analytischer und sich widersprechender Urtheile über die Dinge im allgemeinen entgegen, auf jedes analytische Urtheil über die Dinge im allgemeinen aber würde das Princip der Identität als Kriterium der Wahrheit, und auf jedes sich widersprechende das des Widerspruchs als Kriterium der Unwahrheit Anwendung finden. So wenig wie der Umstand, dass die logischen Grundsätze keinen mathematischen Inhalt haben, es hindert, dass mathematische Behauptungen aufgestellt werden können, für deren Wahrheit oder Unwahrheit sie hinreichende Kriterien bilden (z. B. die Sätze $7 + 5 = 12$ und $7 + 5 = 11$, die Kant für synthetisch hielt, von denen aber nach dem oben über die analytischen Urtheile und ihren Unterschied von blossen Tautologien Bermerkten das eine analytisch, das andere sich widersprechend ist), — ebensowenig sind darum alle metaphysischen Behauptungen den logischen Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit unzugänglich (also synthetisch), weil diese selbst keine metaphysischen, sondern nur logische Wahrheiten enthalten. Man kann z. B. die Ansicht (für die ich in der zweiten Bearbeitung meiner Grundprobleme der Logik eingetreten bin), dass das Leibnizsche Princip des zureichenden Grundes analytisch sei, nicht damit widerlegen, dass dieses Princip metaphysisch sei, der Satz der Identität dagegen, der zur Erkenntnis seiner Wahrheit hinreichend sein müsste, wenn es analytisch wäre, lediglich logisch.

Ein Organon des Erkennens ist auch hiernach die Logik nicht, wenn mit diesem Ausdrucke gemeint wird, die Principien der Identität und des Widerspruchs könnten uns jemals der Betrachtung des Gegenstandes, von dem man etwas erkennen wolle, überheben. Denn einer solchen bedarf es, wie schon oben (S. 62 f.) bemerkt wurde, auch, um ein analytisches Urtheil zu finden, oder um die Wahrheit eines vorliegenden analytischen Urtheil einzusehen. Die analytischen Urtheile unterscheiden sich von den synthetischen nur dadurch, dass die Betrachtung, aus der ein analytisches Urtheil hervorgeht, sich nur auf dasjenige an dem Gegenstande richtet, was man vermöge

des constituirenden Inhaltes des Subjectsbegriffes vor Augen hat, dagegen diejenige, deren Ergebnis ein synthetisches Urtheil ist, über die den constituirenden Inhalt des Subjectsbegriffes bildende Bestimmtheit hinausgeht. Um z. B. zu erkennen, dass 3 + 2 = 5 ist, brauche ich zwar auf nichts zu merken, was der Gegenstand 3 + 2 nicht schon dadurch wäre, dass er eben der Gegenstand 3 + 2 ist, und insofern wäre, als er dieser besondere Gegenstand ist, aber dass das 3 + 2 sein und das 5 sein objectiv und in der Sache dasselbe sind und sich nur subjectiv oder in der Auffassung unterscheiden, kann mich doch nur eine Betrachtung der Sache lehren.

Ueber den Satz des zureichenden Grundes.

Inhaltsübersicht.

1. Leibnizens Princip des zureichenden Grundes. Kant nennt so zwei von jenem und von einander ganz verschiedene Sätze, von denen der eine als das Princip der Gewissheit, der andere als das der Consequenz bezeichnet werden könnte. Die beiden letzteren sind logische Wahrheiten, das erstere eine metaphysische.

2. Das Pr. d. z. Gr. behauptet, jeder wirkliche Sachverhalt sei von der Art, dass er für einen ihn vollkommen durchschauenden Verstand den Inhalt eines analytischen Urtheils bilden würde. Praedicatum inest subjecto. Verhältnis dieses Princips zu dem des Widerspruchs nach Leibniz. Reimarus.

3. Das Pr. d. z. Gr., dem auch der Ausdruck gegeben werden kann „Alle Bestimmtheiten eines Dinges, die äusseren nicht minder als die inneren, die vorübergehenden nicht minder als die bleibenden, sind in dem, wodurch dieses Ding eben dieses bestimmte, von allen anderen sich unterscheidende Ding ist, in seiner eigenthümlichen Wesenheit, enthalten," ist nach Leibniz ein primitiv analytisches (identisches) Urtheil. Begründung dieser Ansicht in Beziehung auf diejenigen Sachverhalte, die in einem Urtheil von der Form *A* ist *B* gedacht werden.

4. Zurückweisung des Einwandes, dass nach dem so verstandenen Pr. d. Gr. alle wahren Urtheile von der Form *A* ist *B* analytisch sein müssten, da jede Vorstellung eines Einzeldinges *A* dessen individuelle Wesenheit zum Inhalte habe. Weiter könnte eingewandt werden, dass jedes analytische Urtheil eine blosse Tautologie sei und daher überhaupt keinen Sachverhalt zum Inhalt haben könne. Hiergegen wird zunächst nachgewiesen, dass alle rationalen Wahrheiten, wenn es deren giebt, analytisch sind, oder dass es keine synthetischen Erkenntnisse a priori geben kann.

5. Widerlegung der Behauptung, dass kein analytisches Urtheil Erkenntnis eines Sachverhaltes sein könne. Erklärung der Möglichkeit analytischer und dabei die Erkenntnis erweiternder (heterologischer) Urtheile. Die arithmetischen und die geometrischen Wahrheiten sind von dieser Art, ferner alle Folgerungen und Schlüsse.

6. Das Pr. d. Gr. scheint die Möglichkeit veränderlicher Dinge auszuschliessen, während doch auch der Idealismus nicht alle Veränderungen für blosse Phänomene erklären kann und das Dasein von Dingen an sich, die in der Veränderung mit sich identisch bleiben, zugestehen muss.

7. Nachweis, dass das Pr. d. Gr. nicht nur die Möglichkeit veränderlicher Dinge nicht aufhebt, sondern eine Bedingung derselben ist.

8. Zurückweisung des Einwandes, dass die von der Möglichkeit veränderlicher Dinge gegebene Erklärung diese Möglichkeit schon voraussetze.

9. Bestimmung der Weise, in welcher das Pr. d. Gr. auf Veränderungen Anwendung findet. Gleichzeitigkeit von Grund und Folge. In dem Pr. d. Gr. ist dasjenige der Causalität enthalten, doch ist das Verhältnis von Ursache und Wirkung als ein solches zweier auf einander folgender Ereignisse nicht mit demjenigen von Grund und Folge identisch.

10. Die Gültigkeit des Pr. d. Gr. ist nicht auf diejenigen Sachverhalte beschränkt, die dem Inhalte eines der Formel *A* ist *B* entsprechenden (eines zugleich kategorischen, bejahenden, singulären und assertorischen) Urtheils bilden.

11. Begriff der Existenz eines Dinges. Das Pr. d. Gr. gilt nicht nur in Beziehung auf alle diejenigen Wahrheiten, die das Sein oder Nichtsein einer Bestimmtheit in einem existirenden Dinge der Welt, sondern auch in Beziehung auf alle diejenigen, die das Existiren oder Nicht-Existiren eines Dinges in der Welt zum Inhalte haben. Begriff der Existenz der Welt. Auch für sie gilt das Pr. d. Gr. Die Welt existirt im gegenwärtigen Augenblicke und über denselben hinaus, weil sie schon vor ihm und bis zu ihm hin existirte, und das Analoge gilt in Beziehung auf alle Zeitpunkte der Vergangenheit und der Zukunft. Die Beantwortung der Frage nach dem Grunde der Existenz der Welt in der älteren Metaphysik.

12. Eine nothwendige Folge der Anerkennung des Pr. d. Gr. ist der Determinismus. Anwendung des Pr. d. Gr. auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, wenn dieselben blosse Erscheinungen sein sollten.

1. Unter dem Principe des zureichenden Grundes versteht Leibniz, der Urheber dieser Bezeichnung, den Satz, dass kein gedachter Sachverhalt und kein gedachtes Geschehen wirkliches Dasein haben könne, ohne dass es einen, wenn auch in den meisten Fällen uns verborgenen, zureichenden Grund gebe, warum es sich so und nicht anders verhalte (Theodicee II 44 Erdm. S. 515, Monadologie 32 Erdm. S. 707, Zweiter Brief an Clarke Erdm. S. 748, Fünfter Brief an Clarke 125 Erdm. S. 778). Neben der Wirklichkeit des Seins und Geschehens zählt er an einigen Stellen seiner Schriften noch die W a h r h e i t e i n e s U r t h e i l s als etwas auf, was einen zureichenden Grund haben müsse. Doch ist es nichts Neues, was er damit hinzufügt; denn was er den zureichenden Grund der Wahrheit eines Urtheils nennt, ist nichts anderes als der zureichende Grund des Wirklichen, welches in diesem Urtheile gedacht wird (Nouv. Ess. IV ch. 17 Erdm. S. 393). Der Zusatz hat keine andere Bedeutung, als dass er darauf hinweist, dass dasjenige, was eines zureichenden Grundes bedürfe, immer, worin es auch bestehen möge, etwas sei, was den Inhalt

eines Urtheils zu bilden, in der Form des Urtheils aufgefasst zu werden geeignet sei.

Einen wesentlich anderen Sinn hat der Satz, für den Kant jenen Namen in Anspruch nahm, und zu dessen Bezeichnung derselbe seitdem im allgemeinen von den Logikern verwendet wird, der Satz, dass jedes wahre, nicht bloss versuchsweise aufgestellte sondern von dem Urtheilenden für wahr gehaltene Urtheil einen Grund haben müsse (I S. 409, III S. 220). Denn unter dem Grunde eines Urtheils versteht Kant nicht, wie Leibniz, den Grund des darin gedachten Seins oder Geschehens, sondern den des Glaubens an seine Wahrheit, und zwar bedeutet das Wort Grund hier soviel wie Beweggrund, Motiv, und zureichender Grund soviel wie das Fürwahrhalten rechtfertigender, also die Wahrheit des für wahr Gehaltenen verbürgender Beweggrund. Und dass jedes wirklich vollzogene wahre Urtheil gegründet sein müsse, soll nicht heissen, dass ihm diese Beschaffenheit unter keinen Umständen fehlen könne, sondern dass sie zu einer noch zu der Wahrheit und dem Fürwahrgehaltenwerden hinzukommenden Vollkommenheit der Urtheile, nämlich der Gewissheit, ohne die kein wahres Urtheil Anspruch auf den Namen einer Erkenntnis hat, erforderlich sei. Jenes Müssen ist also ein aus dem Zwecke, nicht bloss Wahrheit überhaupt, sondern mit Gewissheit verbundene Wahrheit zu finden, entspringendes Sollen. Man kann daher dem Kantischen Satze den Ausdruck geben: Eine wahre Meinung besitzt die Gewissheit, deren sie bedarf, um für eine Erkenntnis gelten zu dürfen, nur dann, wenn der Beweggrund, aus dem der Meinende sie für wahr hält, ihre Wahrheit verbürgt.

Es muss hier noch eines dritten Satzes gedacht werden. Den Namen Princip des zureichenden Grundes nämlich führt in Kant's Logik [1]) auch die Regel: Ein Urtheil, welches zu einem wahren Urtheile oder einer Verbindung solcher in dem Verhältnisse der Folge zum Grunde steht, d. h. etwas aussagt, was in dem von einem wahren Urtheile oder einer Verbindung solcher Ausgesagten objectiv, der Sache nach, enthalten ist (wie z. B. $a < b$ in $b > a$, oder $a = c$ in der Verbindung von $a = b$ und $b = c$), ist wahr, und ein Urtheil, welches eine unwahre Folge hat, sowie eine solche Verbindung von Urtheilen ist unwahr, — kürzer: Was aus Wahrem folgt, ist wahr,

1) Vgl. o. S. 56 ff.

und woraus Unwahres folgt, ist unwahr, — oder, nach einer alten Formel: A ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia. Dass dieser Satz — ich will ihn das Princip der Consequenz nennen — von dem eben betrachteten, der wohl nicht unpassend als das Princip der Gewissheit bezeichnet werden könnte, durchaus verschieden ist, fällt in die Augen. Er giebt, wie das Princip des ausgeschlossenen Dritten, mit dem ihn auch Kant zusammenstellt (Was einem Unwahren contradictorisch entgegengesetzt ist, ist wahr, und was einem Wahren contradictorisch entgegengesetzt ist, ist unwahr), ein relatives Kriterium der Wahrheit und ein solches der Unwahrheit an, und schliesst sich mit jenem an die Principien der Identität (Jedes analytische Urtheil, dessen Gegenstand wirklich existirt, ist wahr) und des Widerspruchs (Jedes sich widersprechende Urtheil ist unwahr) an, von denen das erste ein absolutes Kriterium der Wahrheit, das andere ein solches der Unwahrheit aufstellt. Zu dem Principe der Gewissheit steht er demnach, wie die Principien der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, in dem Verhältnisse, dass er eine Antwort auf die an dasselbe sich knüpfende Frage giebt, welcher Art denn ein Beweggrund des Fürwahrhaltens sein müsse, um die Wahrheit des für wahr Gehaltenen verbürgen zu können. Denn ohne Zweifel leistet ein Beweggrund des Fürwahrhaltens das von dem Principe der Gewissheit Geforderte dann, wenn er darin besteht, dass der Meinende das Zutreffen eines der logischen Kriterien der Wahrheit für seine Meinung bemerkt. Das Princip der Gewissheit gehört nicht etwa selbst zu den logischen Grundsätzen, welche Kriterien der Wahrheit feststellen, obwohl jedes Urtheil, das aus einem zureichenden Beweggrunde für wahr gehalten wird und daher Gewissheit besitzt, auch wahr ist. Denn es besagt, wie leicht zu sehen, gar nichts anderes, als dass der zu einer Erkenntnis gehörende Glaube an ihre Wahrheit seinen Grund darin haben müsse, dass der Erkennende das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit, sei es eines der im engeren Sinne des Wortes logischen (Enthalten-sein des Prädicats im Subjectsbegriffe, contradictorischer Gegensatz zu einem anerkannt unwahren Urtheile, Folgen aus anerkannt Wahrem), sei es des in der Thatsächlichkeit oder dem Erfahren-sein bestehenden, bemerke; das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für eine Ansicht ist aber doch nicht selbst wieder ein Kriterium der Wahrheit. — Nicht minder liegt auf der

Hand, wie sehr sich das Princip der Consequenz von dem Leibnizischen Principe des zureichenden Grundes unterscheidet. Es sagt nicht, wie dieses, dass jede wahre Behauptung einen Grund habe, sondern dass sie, wenn sie einen wahren Grund habe, selbst wahr sei, und dabei versteht sie unter dem Grunde einer Behauptung nicht den Grund des behaupteten Sachverhaltes, sondern eine andere Behauptung, deren Inhalt zwar der (sachliche) Grund des Inhaltes der ersten sein kann, aber nicht zu sein braucht.

Das seit Kant als Princip des zureichenden Grundes bezeichnete Princip der Gewissheit wird mit Recht der Logik zugewiesen, denn zu den Aufgaben der Wissenschaft, die das Denken in Beziehung auf das Erkennen als seinen Zweck zum Gegenstande hat, gehört auch die, den Begriff des Erkennens und den darin enthaltenen der Gewissheit klar zu machen und zu entwickeln. Desgleichen ist, wie ohne weiteres einleuchtet, das Princip der Consequenz eine logische Wahrheit. Dasselbe gilt endlich von denjenigen, die, wie oben bemerkt wurde, mit ihm zusammen das der Gewissheit näher bestimmen, indem sie die Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit, auf die dieses hinweist, angeben, — den Principien der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Und nur der Logik, nicht auch der Metaphysik, gehören alle diese Sätze an. Soweit sie sich auf das Princip der Gewissheit bezieht, ist diese Behauptung wohl keinem Zweifel ausgesetzt. Dagegen könnte es scheinen, als enthielten die vier anderen (die die logischen Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit feststellenden) zugleich metaphysische d. i. die Dinge, inwiefern sie überhaupt Dinge sind, betreffende Erkenntnisse, wie dies wenigstens bezüglich derer des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und der Identität die Ansicht Christian Wolffs war, der mit ihnen die Metaphysik beginnen liess. Allein die Formeln, die man erhält, wenn man ihnen den Ausdruck von Urtheilen über die Dinge zu geben versucht (nämlich: 1) Zu jedem Dinge A gehört alles, was in der seinen Begriff ausmachenden Natur, dem A-sein, enthalten ist, oder A ist A und alles in A, inwiefern es A ist, Enthaltene, 2) Zu keinem Dinge gehört etwas, was mit der seinen Begriff ausmachenden Natur unvereinbar ist, oder A ist nicht non-A, 3) Jedes Ding A hat jede Bestimmtheit C, die sich zu einer ihm zukommenden B wie die Folge zum Grunde verhält, d. h. der Sache nach darin enthalten ist, und kein Ding hat eine Bestimmtheit B,

zu der sich eine ihm nicht zukommende *C* wie die Folge zum Grunde verhält, 4) Kein Ding *A* hat eine Bestimmtheit *B*, die es nicht hat, und jedes Ding hat jede Bestimmtheit *B*, die es nicht nicht-hat) — diese Formeln sind, wenn sie wörtlich, als Behauptungen über die Natur der Dinge verstanden werden sollen, blosse Tautologien, Tautologien aber sind nicht Ausdrücke von Urtheilen, sondern blosse Zusammenstellungen von Wörtern nach dem Muster Urtheile ausdrückender Sätze. [1])

Das Leibnizische Princip des zureichenden Grundes dagegen ist ein metaphysischer Satz. Wir denken offenbar nicht bloss etwas über unser Denken und Erkennen, sondern auch über die Gegenstände, die wir erkennen wollen, die wirklichen Dinge, wenn wir für alles, was ist und geschieht, einen zureichenden Grund fordern. Für die Logik kann dieser Satz nur die Bedeutung einer in der Metaphysik zu rechtfertigenden Voraussetzung haben.

2. Von dem Begriffe des zureichenden Grundes giebt Leibniz (Theodicee § 44, Ausgabe von Gerhard, bei Erdmann S. 515 verstümmelt), die Erklärung, es sei etwas, woraus man verstehen könne, warum dasjenige, dessen zureichender Grund es sei, sei und so sei, wie es sei (quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon). Per rationem sufficientem, definirt Wolff (Ontologie § 56), intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit. Z. B. daraus, dass ein Dreieck von drei Linien eingeschlossen sei, verstehe man, dass es drei Winkel haben müsse, daher sei die Dreizahl der Seiten eines Dreieckes der zureichende Grund der Dreizahl seiner Winkel; oder wenn eine angesehene Person bei einem Gelehrten eintrete und dieser sich rasch, die Feder bei Seite legend, erhebe, so verstehe man aus dem Ersten das Zweite, und jenes sei daher der zureichende Grund von diesem. Wollte man sich an den Wortlaut dieser Erklärungen halten, so könnte man sie des Fehlers des Idem per idem zeihen, denn der Ausdruck „Warum etwas sei" ist gleichbedeutend mit „Welches der zureichende Grund von etwas sei". Allein man kann, ohne ihren Sinn zu ändern, das Wort Warum durch Dass ersetzen, wie dies auch Wolff in den angeführten Beispielen thut. Völlig befriedigen können sie jedoch auch

1) Vergl. o. S. 67.

nach dieser kleinen Verbesserung nicht. Denn sie enhalten einen Begriff, der selbst wieder der Erklärung bedarf, — den des Verstehens.

Ganz unzulässig wäre natürlich die in anderem Zusammenhange durchaus angemessene Erklärung, einen Thatbestand verstehen, heisse soviel wie seinen zureichenden Grund angeben können, denn sie würde zusammen mit der ihr vorhergehenden des Begriffes des zureichenden Grundes einen Kreis bilden. Verstehen kann hier auch nicht gleichbedeutend sein sollen mit Erkennen oder Wissen überhaupt, denn um zu wissen, dass ein Ding eine von ihm ausgesagte Beschaffenheit wirklich habe, genügt das Zeugnis der Erfahrung, das Erfahrensein oder die Thatsächlichkeit eines Urtheilsinhaltes aber hätten Leibniz und seine Nachfolger ohne Zweifel nicht für seinen zureichenden Grund gelten lassen. Ebensowenig gleichbedeutend mit Erschliessen aus anerkannt Wahrem, denn es wäre sicherlich nicht im Sinne Leibnizens und Wolffens gesprochen, wenn man den Inhalt der Prämissen jedes formell und materiell richtigen Schlusses als den zureichenden Grund der Conclusio bezeichnen, z. B. auf die Frage nach dem zureichenden Grunde des Brandes von Moskau die Antwort geben wollte: er bestehe darin, dass die Kunde von diesem Ereignisse uns in einer jeden Zweifel an ihre Wahrheit ausschliessenden Weise überkommen sei, oder auf die Frage, warum alle Metalle gute Wärmeleiter seien, die Antwort: weil das Eisen, das Kupfer, das Silber u. s. w. diese Eigenschaft haben, und weil es ausser dem Eisen, dem Kupfer, dem Silber u. s. w. keine Metalle gebe. Es bleibt nur übrig zu sagen: verstanden werde von uns nur dasjenige, was wir in einem analytischen Urtheile denken, dessen analytischen Charakter wir entweder unmittelbar oder daraus, dass es aus einem unmittelbar als analytisch von uns erkannten oder aus einer Verbindung solcher erschlossen werden könne, erkennen, — in einem primitiv oder abgeleitet analytischen Urtheile, dessen wir uns als eines analytischen bewusst seien, einem Urtheile also, an welchem wir eine Wahrheit von der Art derer besitzen, die Leibniz als verités de raison im Unterschiede von den verités de fait bezeichnete. Wird diese Erklärung mit derjenigen des Begriffes des zureichenden Grundes verbunden, so folgt, dass von einem zureichenden Grunde nur bei einem solchen Sachverhalte die Rede sein kann, der den Inhalt eines (primitiv oder abgeleitet) analytischen Urtheils oder einer Verbindung von solchen Urtheilen bilden kann, wenngleich das Urtheil, darin w i r ihn denken, wegen der

Unvollkommenheit seines Subjectsbegriffes möglicherweise nur eine thatsächliche Wahrheit ist. Der zureichende Grund aber eines solchen Sachverhaltes besteht dann in dem Inhalte des Subjectsbegriffes des analytischen Urtheils, durch das er gedacht werden kann, da ja dieser Inhalt dasjenige ist, woraus der Sachverhalt verstanden werden kann. Und was das Princip des zureichenden Grundes behauptet, ist dann dies, dass jeder wirkliche Sachverhalt von der Art sei, dass er den Inhalt eines analytischen Urtheils, einer Vernunftwahrheit, wenngleich vielfach einer unsere Vernunft überragenden, oder einer Verbindung solcher Urtheile zu bilden geeignet sei.

Einige Aeusserungen Leibnizens über sein Princip des zureichenden Grundes, die ich bis jetzt bei Seite gelassen habe, bestätigen die vorstehende Deutung und ergänzen sie zum Theil.

„Zweier Principien sagt er in dem Aufsatze De scientia universali (Erdm. S. 83), bediene ich mich beim Beweisen. Nach dem einen ist alles falsch, was einen Widerspruch einschliesst. Das andere lautet: Für jede Wahrheit, die nicht unmittelbar oder identisch ist, muss sich ein Grund beibringen lassen, das heisst: der Begriff ihres Prädicates ist offen oder versteckt (vel expresse vel implicite) in dem ihres Subjectes enthalten, und das gilt nicht weniger, wenn äussere als wenn innere Bestimmtheiten ausgesagt werden, nicht weniger von den zufälligen als von den nothwendigen Wahrheiten.“ Doch nur die nothwendigen, nicht auch die zufälligen Wahrheiten, fügt er hinzu, seien wir durch Zurückführung auf identische (primitiv analytische) zu beweisen im Stande. Dass Leibniz hier die primitiven oder identischen Wahrheiten vom Satze des Grundes ausnimmt, während er demselben sonst uneingeschränkte Gültigkeit zuschreibt, erklärt sich, wenn man annimmt, dass er hier unter dem Grunde eines Urtheils nicht den Inhalt seines Subjectsbegriffes, sondern ein zwischen diesem Urtheile und einem identischen oder einem bereits aus einem solchen abgeleiteten vermittelndes Urtheil versteht, wonach z. B. als der Grund des vom Pythagoreischen Lehrsatze Behaupteten angegeben werden kann, statt der Natur des rechtwinkeligen Dreieckes, der Urtheilsinhalt, dass das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe zweier Rechtecke sei, von denen das eine dem Quadrate der einen, das andere dem der anderen Kathete gleich sei.

„Der Subjectsbegriff, heisst es in dem Discours de métaphysique (8 und 13), muss immer den Prädicatsbegriff einschliessen, so dass

derjenige, der eine vollkommene Einsicht in den Begriff des Subjectes hätte, auch urtheilen müsste, dass das Prädicat ihm angehöre." Zwar der Begriff, so glaube ich diese Stelle erläutern zu dürfen, den der Urtheilende von seinem Gegenstande hat, schliesst keineswegs immer den Prädicatsbegriff ein, aber es muss doch, wenn das Urtheil wahr ist, einen, wenn auch vielleicht unserem Erkenntnissvermögen unfassbaren Begriff von seinem Gegenstande geben, in welchem das Prädicat enthalten ist, so dass derselbe Sachverhalt, den wir in einem synthetischen Urtheile denken, für ein Wesen, das jenen Begriff besässe, den Inhalt eines analytischen bilden würde. Aus dem Discours de métaphysique hebe ich noch folgende Stelle hervor: „Der Begriff einer individuellen Substanz schliesst ein- für allemal Alles ein, was ihr jemals begegnen kann, und wenn man diesen Begriff betrachtet, kann man darin Alles sehen, was sich mit Wahrheit von ihr wird aussagen lassen, sowie wir in der Natur des Kreises alle Wahrheiten sehen können, die man aus ihr ableiten kann."

In demselben Sinne äussert sich Leibniz über den Satz des zureichenden Grundes in dem zehnten der von Grotefend herausgegebenen Briefe. „In jedem bejahenden Urtheile, schreibt er, mag es nothwendig oder zufällig, allgemein oder einzeln sein, ist der Begriff des Prädicats auf irgend eine Weise in dem des Subjects befasst; praedicatum inest subjecto, oder ich weiss nicht, was Wahrheit heisst." „Es muss immer eine Grundlage (fondement) der Verknüpfung der Glieder eines Urtheils geben, die sich in deren Begriffen finden muss. Dies ist mein grosses Princip, von dem ich glaube, dass sich in seiner Anerkennung alle Philosophen vereinigen müssen, und zu dem sich das gewöhnliche Princip, dass nichts ohne Grund geschieht, warum die Sache sich vielmehr so als anders zugetragen hat, als ein Zusatz verhält." Zu der in der ersten dieser beiden Stellen enthaltenen Behauptung, dass das Praedicatum inest subjecto auch von den allgemeinen Urtheilen gelte, ist zu bemerken, dass sie nur dann zugestanden zu werden braucht, wenn der Begriff des allgemeinen Urtheils nicht durch die Formel „Alle *S* sind *P*" sondern durch „Alle *S* sind als solche *P*" oder „Alle möglichen *S* sind *P*" bestimmt wird. Denn dass alle *S P* seien, hat auch dann einen zureichenden Grund, wenn *P* in dem Begriffe jedes einzelnen zur Gattung der *S* gehörenden Dinges enthalten ist, ohne in dem allgemeinen Begriffe der *S* enthalten zu sein; das *P*-sein der *S* ist in diesem Falle ein

zusammengesetzter Sachverhalt (zusammengesetzt aus dem P-sein des S_1, dem P-sein des S_2 u. s. w.), und dem Satze des Grundes wird genügt, wenn in der Verbindung von Urtheilen, durch die ein vollkommener Verstand jenen zusammengesetzten Sachverhalt auffasste (S_1 ist P, S_2 ist P u. s. w.), jedes Glied identisch wäre. Sind z. B. alle Kinder einer Familie zur Zeit krank, so fordert der Satz vom zureichenden Grunde nur, dass wir in dem adäquaten Begriffe von der individuellen Eigenthümlickkeit jedes Kindes, wenn wir ihn besässen, durch Analyse das Prädicat „Gegenwärtig krank" müssten finden können, nicht auch, dass dieses Prädicat schon in dem Begriffe des allen Kindern Gemeinsamen liege, da ja jedes Kind aus einem besonderen Grunde erkrankt sein kann. Was ferner die Einschränkung des Praedicatum inest subjecto auf die bejahenden Urtheile betrifft, so ist es freilich selbstverständlich, dass, wenn ein verneinendes Urtheil „S ist nicht P" wahr ist, das Prädicat P nicht im Begriffe des Subjectes S enthalten ist, aber auch das verneinende Urtheil will sich doch nach einem Wirklichen richten und mit ihm übereinstimmen, und da der Satz des zureichenden Grundes für alles Wirkliche einen zureichenden Grund fordert, so erhebt sich die Frage nach dem Sinne, den diese Forderung dann hat, wenn sie auf ein in einem verneinenden Urtheile gedachtes Wirkliches bezogen wird. Die naheliegende Antwort, hier sei das Prädicat non-P des dem verneinenden Urtheile S ist nicht P äquipollenten bejahenden S ist non-P, das Nicht-P sein, in dem Begriffe des Gegenstandes S enthalten, genügt nicht, denn die Verneinung einer Bestimmtheit P von einem Dinge S ist lediglich die Verwerfung (Ablehnung, Ungültigkeitserklärung) der Prädicirung dieser Bestimmtheit von diesem Dinge, und es hat daher keinen Sinn, von negativen Bestimmtheiten, Bestimmtheiten, die in der blossen Abwesenheit einer gewissen Bestimmtheit beständen, zu reden. Es wird geantwortet werden müssen, das Haben eines zureichenden Grundes seitens des in einem verneinenden Urtheile „S ist nicht P" gedachten Wirklichen bestehe darin, dass irgend eine positive, aus jenem Urtheile nicht zu entnehmende Bestimmtheit Q, die mit P unvereinbar sei (wie z. B. das Kreis-sein mit dem Quadrat-sein), in dem vollkommenen Begriffe des Gegenstandes S enthalten sei. In der That, hat der Satz des zureichenden Grundes den Sinn, dass jedes Wirkliche den Inhalt eines Urtheils müsse bilden können, dessen Prädicat in seinem Subjecte

enthalten sei, eines analytischen Urtheils, so muss ihm zufolge jedes Wirkliche, mit dem ein verneinendes Urtheil übereinstimmt, indem es sich nach ihm richtet, auch durch ein bejahendes gedacht werden können, und das ist nur dann der Fall, wenn keinem Dinge *S* eine Bestimmtheit *P* fehlen kann, ohne dass ihm dafür eine andere positive, *P* von *S* ausschliessende, *Q* zukommt. Doch hiervon wird später noch näher die Rede sein müssen.

Für die Richtigkeit der oben gegebenen Deutung des Principes des zureichenden Grundes spricht endlich auch die auf dasselbe bezügliche Stelle der Monadologie (32 ff. Erdm. S. 707) wenigstens insoweit, als auch sie nicht nur von den thatsächlichen, sondern auch von den nothwendigen Wahrheiten behauptet, dass es einen zureichenden Grund für sie geben müsse, und hinsichtlich der letzteren diese Behauptung dahin erläutert, dass sie sich auf identische Urtheile müssen zurückführen lassen. „Es gibt, heisst es hier, zwei Arten von Wahrheiten, durch blosse Vernunft erkennbare und thatsächliche (celles de raisonnement et celles de fait). Die durch blosse Vernunft erkennbaren sind nothwendig und ihr Gegentheil ist unmöglich, die thatsächlichen sind zufällig und ihr Gegentheil ist möglich. Wenn eine Wahrheit nothwendig ist, so kann man den Grund durch Analyse finden, indem man sie in einfachere Begriffe und Wahrheiten auflöst, bis man zu den primitiven gelangt, ... die nicht bewiesen werden können nnd dessen auch nicht bedürfen, und das sind die identischen Aussagen, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.“

Nach einer Stelle des zweiten Briefes an Clarke (Erdm. S. 748) freilich könnte es scheinen, als habe Leibniz, wie in der That angesehene Darsteller seiner Lehre berichten, den Satz des Grundes nur auf die thatsächlichen, nicht auch auf die rationalen Wahrheiten bezogen. „Die grosse Grundlage der Mathematik, heisst es hier, ist das Princip des Widerspruchs ... dieses einzige Princip genügt, die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie zn beweisen. ... Aber um von der Mathematik zur Physik fortzugehen, bedarf es noch eines anderen Princips, ... es ist dies das des zureichenden Grundes, dass nichts geschieht, ohne dass ein genügender Grund dafür da wäre, dass es sich so und nicht anders verhalte.“ Wäre es wirklich Leibnizens Meinung gewesen, dass das Princip des Grundes nur für die thatsächlichen Wahrheiten gelte, so hätte er es folgerichtig nicht dem

Satze Praedicatum inest subjecto gleichsetzen können, denn von diesem ist es sofort einleuchtend, dass er für die rationalen Wahrheiten gilt, während man wenigstens zunächst zweifeln kann, ob er auch auf die thatsächlichen Anwendung finde. Man müsste also wohl, wenn man Leibniz gegen den Vorwurf eines offenbaren Widerspruches in Schutz nehmen will, annehmen: er habe in der Monadologie, der Theodicee und dem fünften Briefe an Clarke unter dem Namen des Princips des zureichenden Grundes zwei wesentlich verschiedene Sätze zusammengefasst, den nur für die rationalen Wahrheiten ausnahmslos geltenden Praedicatum inest subjecto und den nur für die thatsächlichen geltenden, jedes Geschehen und alles Gewordene habe eine Ursache, zu der es nicht in dem Verhältnisse stehe oder wenigstens nicht zu stehen brauche, dass es aus ihr verstanden werden könne; ferner: in dem zweiten Briefe an Clarke habe er den Namen Princip des zureichenden Grundes nur dem zweiten dieser beiden Sätze gegeben, während er in der Abhandlung De scientia universali, dem Discours de métaphysique und dem zehnten Briefe der Grotefend'schen Sammlung umgekehrt nur den ersten im Sinne gehabt habe. Allein auch abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit würde sich die Unhaltbarkeit dieser Vermuthung daraus ergeben, dass Leibniz wiederholt ganz allgemein von allen Wahrheiten behauptet, nicht bloss, dass sie überhaupt einen zureichenden Grund haben, sondern bestimmter, dass es etwas geben müsse, woraus man verstehen könne, warum der ihren Inhalt bildende Sachverhalt und nicht statt seiner ein anderer wirklich sei, oder dass der Begriff ihres Gegenstandes ihr Prädicat einschliesse, obwohl wir es darin zu entdecken nicht immer im Stande seien. Es ist demnach anzunehmen, dass die in Rede stehende Stelle des zweiten Briefes an Clarke von denen unrichtig verstanden wird, die in ihr eine Einschränkung der Geltung des Satzes vom Grunde auf die thatsächlichen Wahrheiten finden. Und in der That lässt sie eine andere Deutung zu. Mit der in ihr allerdings enthaltenen Behauptung, dass die Mathematik des Satzes vom zureichenden Grunde nicht bedürfe, verträgt sich vollkommen die andere, dass dieser Satz doch auch für die mathematischen Wahrheiten gelte. Denn dass z. B. die Winkel an der Grundlinie eines gleichschenkeligen Dreieckes einander gleich sind, hat seinen Grund in der Natur des gleichschenkeligen Dreieckes, wie sie durch seine Definition bestimmt ist, aber in dem Beweise dieses Lehrsatzes kommt

doch der Satz vom Grunde nicht vor. Oder dass $3+2=4+1$ hat seinen Grund in dem Begriffe der Summe von Drei und Zwei, aber um diese Gleichung zu beweisen, braucht man nur zu sehen, dass (nach der Definition des Begriffes Zwei) $2=1+1$, also $3+2=3+1+1$, und dass (nach der Definition des Begriffes Vier) $3+1=4$, also $3+1+1=4+1$ ist, ohne an den Satz des zureichenden Grundes auch nur zu denken. Dagegen gibt es thatsächliche Wahrheiten, zu deren Beweis der Satz vom Grunde als Prämisse nicht entbehrt werden kann. Schliesse ich z. B. aus dem Zusammenbruche eines Hauses, dass es baufällig gewesen sei, so setze ich voraus, dass der Zusammenbruch überhaupt eine Ursache gehabt haben müsse. Es könnte eingewandt werden: Leibniz habe doch offenbar gemeint, die Bedeutung, die der Satz vom Grunde für die thatsächlichen Wahrheiten habe, sei analog derjenigen des Satzes des Widerspruchs für die rationalen; wenn also die erstere darin bestände, dass der Satz des Grundes als Prämisse in den Beweisen für thatsächliche Wahrheiten vorkomme, so müsste das Princip des Widerspruchs als Prämisse in den Beweisen für mathematische Wahrheiten vorkommen; das aber sei unrichtig, die Mathematik brauche ebensowenig vom Satze des Widerspruchs wie von dem des Grundes zu reden. Ich stimme dem Inhalte dieses Einwandes vollkommen bei, kann aber nicht zugeben, dass er als Einwand zutreffe. Denn darin liegt doch wohl nichts Unwahrscheinliches, dass Leibniz eine Analogie zwischen dem Verhältnisse des Satzes vom Widerspruche zu den rationalen Wahrheiten und dem des Satzes vom Grunde zu den thatsächlichen zu erblicken geglaubt habe, die in Wahrheit nicht besteht.

Schliesslich möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass meine Auslegung der Lehre Leibnizens vom Satze des Grundes in der Hauptsache eine Bestätigung findet in der Erklärung, die einer der bedeutendsten Anhänger Leibnizens, Reimarus, von diesem Principe giebt. In jedem bejahenden Urtheile, findet Reimarus (Vernunftlehre, 4. Aufl. §§ 118—123), werde die Einstimmung oder Einerleiheit des Hintergliedes (Prädicats) entweder mit dem ganzen Vordergliede (Subjecte) oder einem Theile oder einem Umstande desselben, in jedem verneinenden der Widerspruch dieser beiden Begriffe gedacht. „Da ... in dem Vordergliede A aber zu sehen ist, ob und wie weit das Hinterglied mit ihm einerlei sei, oder demselben widerspreche: so muss sich aus dem Vordergliede völlig verstehen lassen, warum

das Hinterglied von ihm zu bejahen oder zu verneinen sei. Nun nennt man dasjenige einen zureichenden Grund, woraus sich völlig verstehen lässt, warum etwas sei oder nicht sei. Demnach enthält das Vorderglied den zureichenden Grund der Bejahung oder Verneinung. ... Da nun die Einsicht sowohl der Einstimmung, als des Widerspruches, ihren zureichenden Grund in dem Vordergliede haben muss: so müssen alle vernünftigen Urtheile und Sätze, sie seien bejahend oder verneinend, einen zureichenden Grund haben. ... Diese Regel ist eigentlich, was man den Satz des zureichenden Grundes nennt, und so ausdrücket: Wenn man saget, dass etwas sei oder nicht sei (d. i. bejahet oder verneinet), so muss auch etwas sein, woraus sich völlig verstehen lässt, warum es sei oder nicht sei."

3. Zu den Wahrheiten, die entweder primitive keines Beweises mehr bedürftige analytische Urtheile sind oder sich auf solche zurückführen und hierdurch beweisen lassen, den Vernunftwahrheiten, gehört nach Leibniz das Princip des zureichenden Grundes selbst. Die Erfahrung, bemerkt er, bestätigt es, denn man kann kein unbestrittenes Beispiel beibringen, für das es nicht zuträfe, während es sich in allen Fällen bewährt, mit denen wir hinlänglich bekannt sind; aber es ist auch a priori gewiss, gerechtfertigt durch die reine Vernunft (5. Brief an Clarke 129, Erdm. S. 778), zu deren wesentlichsten Principien es gehört (daselbst 20, Erdm. S. 765).

Es wäre unrichtig, daraus, dass Leibniz das Princip des zureichenden Grundes dem des Widerspruchs nicht unter- sondern nebenordnet, zu schliessen, er habe es nicht zu denjenigen Sätzen gerechnet, deren Wahr-sein das Princip des Widerspruchs als allgemeine Regel ausspreche, den analytischen oder rationalen. Denn dass jeder Satz, der die vom Principe des Widerspruchs angegebene Eigenschaft hat, dass sein contradictorisches Gegentheil sich widerspricht, wahr sei und daraus, dass er diese Eigenschaft hat, als wahr erkannt werde, — dies heisst nicht, dass jeder derartige Satz ein Folgesatz dieses Princips sei, und dass dessen Wahrheit eine B e d i n g u n g der seinigen sei. Nimmt man mit Leibniz an, dass die mathemathischen Sätze analytisch seien, so braucht man darum noch nicht zu behaupten, dass die primitiven unter ihnen (z. B. $1 + 1 = 2$ oder $a + b = b + a$, oder Zwischen zwei Punkten ist nur Eine gerade Linie möglich) aus dem Satze des Widerspruchs bewiesen werden müssten, wie aus ihnen selbst die abgeleiteten (z. B. $3 + 2 = 5$ oder die

Winkel an der Grundlinie eines gleichschenkligen Dreieckes sind einander gleich). Allerdings findet man, wenn man sich darauf besinnt, worauf die Gewissheit eines mathematischen Grundsatzes beruhe, dass dies die Wahrnehmung seines analytischen Charakters sei, aber darum braucht er doch nicht aus dem Satze, dass jedes analytische Urtheil wahr sei, bewiesen zu werden, vielmehr ist das Resultat jener Besinnung gleichbedeutend mit der Einsicht, dass er überhaupt keines Beweises bedürftig und auch nicht fähig sei. Ebenso nun wie mit den mathematischen Grundsätzen kann es sich mit dem Principe des Grundes verhalten. Man kann es für analytisch und rational halten, ohne weiter annehmen zu müssen, dass es durch einen Schluss aus Prämissen, zu denen das Princip des Widerspruchs gehöre, bewiesen werden müsse. Oder vielmehr, es ist einleuchtend, dass es, wenn es auch zu den nach der Regel des Satzes des Widerspruchs wahren Urtheilen gehört, doch nicht aus ihm erschlossen werden kann, da es einem ganz anderen Erkenntnisgebiete als er angehört, nämlich nicht dem logischen sondern dem metaphysischen. Müssten der Satz des Grundes und jedes andere vom Satze des Widerspruchs verschiedene analytische Urtheil mittels des Satzes des Widerspruchs bewiesen werden, so gälte dies auch von diesem Satze selbst, derselbe hätte sich also selbst zur Voraussetzung, denn auch er ist ein analytisches Urtheil, dessen Wahrheit wie die der mathematischen Lehrsätze und aller anderen analytischen Behauptungen nicht anders erkannt werden kann als durch die Wahrnehmung, dass das von ihm aufgestellte Kriterium der Wahrheit für es selbst zutreffe.

Das Princip des zureichenden Grundes ist nach Leibniz näher ein primitiv analytischer oder identischer Satz, d. i. ein solcher, der nicht nur nicht aus dem des Widerspruchs, sondern überhaupt aus keinem anderen bewiesen werden kann und bewiesen zu werden braucht, sondern unmittelbar aus sich selbst als wahr erkannt werden kann (was, beiläufig bemerkt, Wolff nicht bedachte, als er einen Beweis in dem Schlusse gefunden zu haben meinte: Wenn etwas keinen Grund hätte, so wäre Nichts sein Grund, also müsste aus Nichts erkannt werden können, warum eine Sache wäre, und das Nichts müsste mithin vorgestellt werden können und folglich Etwas sein, das aber ist ungereimt). Damit ist aber keineswegs gesagt, dass man Jedem ohne weiteres zumuthen dürfe, ihn als wahr anzuerkennen. Denn braucht er auch nicht aus anderen durch Schlüsse

abgeleitet zu werden, so bedarf er doch einer Rechtfertigung anderer Art, nämlich einer in der Verdeutlichung seines analytischen Charakters bestehenden. Eine ausführliche diesem Zwecke gewidmete Erörterung nun hat uns Leibniz allerdings nicht hinterlassen, aber er hat doch den Gesichtspunkt gezeigt, unter dem man den Satz des Grundes betrachten muss, um jenes Kennzeichen der Wahrheit an ihm zu bemerken. Er hat dies gethan, indem er ihm den Ausdruck gab Praedicatum inest subjecto, mit dem Zusatze: „Oder ich weiss nicht, was Wahrheit heisst.“

Der Ausdruck Praedicatum inest subjecto meint nicht, dass stets derjenige Begriff von dem Gegenstande *A* eines wahren Urtheils *A* ist *B*, durch den der Urtheilende diesen Gegenstand vorstelle, das Prädicat *B* einschliesse, sondern nur, dass es einen, wenn auch meistens uns unerreichbaren Begriff von dem Gegenstande *A* geben müsse, der sich so zu dem Prädicate *B* verhalte. Es widerspricht ihm z. B. nicht, dass wir, wenn wir unter dem Mercur den der Sonne nächsten Planeten verstehen, aus diesem Begriffe nichts von Belang abzuleiten im Stande sein würden, auch dann nicht, wenn es uns frei stände, alle Lehren der Mathematik und was wir sonst an rationalen Erkenntnissen besitzen mögen, zu Hilfe zu nehmen; er behauptet nur, dass durch die Definition, die ein alle Dinge und ihren Zusammenhang durchschauendes Wesen von dem Mercur geben würde, alles, was von diesem Weltkörper gilt, so bestimmt sei, wie durch die Definition des Kreises alle den Kreisen gemeinsamen Eigenschaften (vergl. o. S. 78). Nun ist das, wovon wir in einem Urtheile *A* ist *B* das *B*-sein aussagen, das Ding *A* insofern, als es überhaupt erst dieses besondere, von allen anderen irgendwie, wenn auch nur durch die Beziehungen, in denen es steht, verschiedene Ding ist, m. E. W. die individuelle Wesenheit (*οὐσία*, essentia) des Dinges *A*. Wenn es aber, wie der Satz vom zureichenden Grunde behauptet, einen Begriff von *A* giebt, in welchem sämmtliche diesem Dinge zukommenden Bestimmtheiten enthalten sind, so ist es der, durch den die individuelle Wesenheit von *A* nicht als ein mehr oder weniger Unbekanntes, sondern so gedacht wird, dass nichts von ihr in seinem Inhalte fehlt. Praedicatum inest subjecto will demnach nichts anderes sagen als: Alle Bestimmtheiten eines Dinges, die äusseren nicht minder als die inneren, die vorübergehenden nicht minder als die bleibenden, sind in dem, wodurch dieses Ding eben dieses

bestimmte, von allen anderen sich unterscheidende Ding ist, in seiner eigenthümlichen Wesenheit, enthalten, so dass wir, wenn wir die eigenthümlichen Wesenheiten aller Dinge kännten und Verstand genug besässen, diese Kenntnis völlig auszunutzen, alle Eigenschaften, Beziehungen, Verhaltungsweisen und Veränderungen aller Dinge in analytischen Urtheilen zu erkennen im Stande sein würden. Oder, um den Sinn jenes Satzes noch etwas anders auszudrücken: Kein Ding hat eine Bestimmtheit, die noch zu seiner individuellen Wesenheit hinzukäme, sondern alles, was von ihm ausgesagt werden darf, ist entweder seine ganze individuelle Wesenheit oder ein Bestandtheil derselben.

Um die Wahrheit des so verstandenen Satzes einzusehen, braucht man sich nur deutlich zu machen, was man damit meint, wenn man von einem Dinge *A* sagt, dass es eine gewisse Bestimmtheit *B* habe. Zuvörderst ist zu diesem Behufe zu bemerken, dass wir, indem wir urtheilen, *A* sei *B*, und dieses Urtheil zu dem Gegensatze des Wahrseins und Unwahrseins in Beziehung setzen, es für wahr d. i. für ein sich nach seinem Gegenstande *A* richtendes und mit ihm übereinstimmendes halten. Hierin liegt, dass wir das Ding *A*, indem wir etwas von ihm aussagen, als ein von unserem Denken Unabhängiges vorstellen, denn nur nach einem von ihm Unabhängigen kann sich unser Denken richten wollen. Diese Unabhängigkeit eines vorgestellten Dinges von unserem Denken aber ist es,. was wir Existenz nennen. Das Urtheil *A* ist *B* enthält also zunächst die Vorstellung oder Setzung des Dinges *A* als eines existirenden; es setzt die Existenz seines Gegenstandes *A* voraus, so dass es nur dann, wenn *A* wirklich existirt, wahr sein kann. Allerdings können wir auch dadurch zu einem das Ding *A* betreffenden wahren Urtheile gelangen, dass wir uns — nicht nach diesem Dinge selbst, sondern nach seinem Begriffe richten, und dann setzt unser Urtheil nicht die Existenz von A voraus, aber es hat auch nicht das Ding *A* selbst, sondern seinen Begriff zum Gegenstande. Was wir z. B. mit den Worten „Ein Kreis hat in allen seinen Punkten dieselbe Krümmung“ ausdrücken, ist auch dann wahr, wenn es keine vollkommen kreisförmige Fläche in der Natur giebt, aber jene Worte wollen auch nichts über die vielleicht gar nicht existirenden Kreise selbst sagen, sondern nur etwas über den Begriff des Kreises; der Begriff des Kreises, meinen sie, sei der Begriff einer Figur von constanter Krümmung, oder, was auf dasselbe

hinauskommt: wenn eine Linie ein Kreis sei, so sei ihre Krümmung constant. [1]) Weiter denken wir in dem Urtheile *A* ist *B* mit dem Dinge *A* auch die Bestimmtheit *B* als etwas Existirendes. Diese existirende Bestimmtheit endlich setzen wir zu dem existirenden Dinge in ein gewisses Verhältnis. Die Frage ist nun, welches dieses Verhältnis ist. Leicht besinnen wir uns darauf, dass wir, indem wir das Ding *A* und mit ihm die Bestimmtheit *B* als existirend denken, doch der Existenz des Dinges *A* nicht noch eine weitere Existenz hinzufügen. Wir meinen ja mit diesem Urtheile nicht, dass die Bestimmtheit *B* etwas neben *A* in irgend welcher Verknüpfung mit ihm Existirendes sei, sondern dass sie zu *A* gehöre, ein Bestandtheil dessen sei, was wir vorstellen müssen, damit unsere Vorstellung von *A* vollständig sei. Bedeutete uns *B* irgend etwas dem Dinge *A* irgendwie Anhängendes, so könnten wir nicht, ohne uns zu widersprechen, meinen, *A* s e i *B*, sondern eben nur, *A* h a b e das von ihm und allem, was zu ihm gehöre, verschiedene *B* a n s i c h, — nicht das *B*-sein, sondern nur das „ein *B* an sich Habendes sein" dürften wir von *A* prädiciren. Das Ding *A* ist aber nichts mehr als seine individuelle Wesenheit. Denn ein Existirendes, wozu noch Bestimmtheiten hinzukommen müssten, damit ein gewisses Ding existire, wäre die Wesenheit — nicht dieses Dinges, sondern einer Gattung, zu der es gehörte, ein Allgemeines, das erst durch die hinzukommenden Bestimmtheiten zu einem Individuellen determinirt würde. Bestände z. B. der Mond aus seiner individuellen Wesenheit und gewissen ihr anhängenden Merkmalen, so stellte man, wenn man von den letzteren abstrahirte und die erstere allein festhielte, nicht mehr den Mond, sondern etwas dem Monde mit anderen denkbaren Dingen Gemeinsames vor, das aber widerspricht dem Begriffe der individuellen Wesenheit. Wenn nun die Bestimmtheit *B* nicht neben dem Dinge *A* existirt sondern zu ihm selbst gehört, und das Ding *A* völlig identisch ist mit seiner individuellen Wesenheit, so existirt *B* auch nicht als ein Anhang zu dieser individuellen Wesenheit, sondern ist in ihr enthalten. Und das ist es, was Leibnizens Wort „Praedi-

1) Auf die schon in der zweiten Auflage meiner Grundprobleme der Logik begründete Behauptung, dass jedes Urtheil die Existenz seines Gegenstandes voraussetze, kommen die weiter unten folgenden Abhandlungen „Der Begriff der Existenz und das Ichbewusstsein" und „Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich" zurück.

catum (sc. judicii veri) inest subjecto, oder ich weiss nicht, worin die Wahrheit eines Urtheils besteht“ behauptet.

Das Princip des zureichenden Grundes zu rechtfertigen genügt indessen die eben angestellte Ueberlegung noch nicht. Denn da der Satz Praedicatum inest subjecto nur von denjenigen wirklichen Sachverhalten, die den Inhalt eines Urtheils von der Form *A* ist *B* oder einer Verbindung von solchen Urtheilen bilden können, das behauptet, was der des zureichenden Grundes von allen behauptet, nämlich dass sie einen zureichenden Grund haben oder, was dasselbe heisst, dass ein sie völlig durchschauendes Wesen sie in analytischen Urtheilen denken würde, so bedarf es noch des Nachweises, dass Leibniz Recht hatte, diese beiden Sätze einander gleichzusetzen, also des Nachweises, dass jeder wirkliche Sachverhalt in einem Urtheile von der Form *A* ist *B* oder einer Verbindung solcher Urtheile müsse gedacht werden können. Bevor ich mich jedoch zu dieser Aufgabe wende, habe ich noch einige Schwierigkeiten zu beseitigen, mit denen das bis jetzt Bewiesene behaftet ist.

4. Die Behauptung, dass das Prädicat *B* jedes wahren Urtheils von der Form *A* ist *B* in dem Begriffe seines Subjectes *A* enthalten sei, meint, wie schon mehrmals hervorgehoben wurde, nicht, dass in jedem wahren Urtheile von jener Form die Vorstellung, die der Urtheilende von seinem Gegenstande habe, zum Prädicate in jenem Verhältnisse stehe. Unter dem Begriffe des Subjectes versteht sie vielmehr nur eine solche Vorstellung des Dinges *A*, die dessen individuelle Wesenheit, d. i. das, wodurch *A* eben dieses besondere, von allen anderen verschiedene Ding ist, zum Inhalt hat. Man wird nun einwenden, keine singuläre Vorstellung könne etwas anderes als die individuelle Wesenheit ihres Gegenstandes zu ihrem Inhalte haben, denn durch ihren Inhalt unterscheide sie ja eben ihren Gegenstand von allen anderen; und es sei auch nicht möglich, dass sie nur einen Theil der individuellen Wesenheit erfasse, denn lasse man von dieser auch nur das Mindeste fort, so erhalte man statt der Vorstellung des betreffenden Dinges die einer Classe von Dingen, statt einer singulären eine allgemeine. Das Letztere erweist sich indessen bei näherer Erwägung als unrichtig. Da nämlich jede Vorstellung eines bestimmten Einzeldinges *A* ihren Gegenstand als einen existirenden vorstellt, so braucht sie nicht so viel, als zur Unterscheidung des Dinges *A* von allen anderen vorstellbaren, sondern nur so viel, als zu seiner Unter-

scheidung von allen anderen existirenden Dingen erforderlich ist, zu enthalten. Dieser Forderung aber kann auch eine Vorstellung genügen, in deren constituirendem Inhalte eine allgemeine Bestimmtheit ohne eine ihr entsprechende besondere vorkommt, die also nicht die ganze individuelle Wesenheit ihres Gegenstandes, sondern nur einen Theil davon zum Inhalt hat. Denn es werde die individuelle Wesenheit des Dinges A gebildet durch die ganz bestimmten Bestimmtheiten a, b, c, d, und es sei δ eine in d enthaltene allgemeine Bestimmtheit, es existire ferner kein Ding, welches, mit A in den Bestimmtheiten a, b und c übereinstimmend, sich von ihm dadurch unterschiede, dass es statt d eine andere der allgemeinen Bestimmtheit δ untergeordnete Bestimmtheit e hätte, so braucht eine Vorstellung ausser a, b und c nicht noch d, sondern nur noch δ zu enthalten, um Vorstellung des ganz bestimmten Dinges A zu sein. Machen wir z. B. die beiden Merkmale des Mercur, dass er ein Planet ist, und dass er sich in kleinerem Abstande von der Sonne bewegt als alle anderen Planeten, zum constituirenden Inhalte einer Vorstellung, so ist diese Vorstellung Vorstellung des bestimmten Einzeldinges Mercur, obwohl das Merkmal, ein Planet zu sein, sich auf unendlich viele Weisen näher bestimmen lässt, von denen jede sich mit dem anderen Merkmale, der Sonne näher als alle anderen Planeten zu sein, verbinden lässt; und zwar ist sie eine singuläre Vorstellung desshalb, weil von allen Dingen, deren Vorstellungen man aus ihr dadurch bilden kann, dass man das allgemeine Merkmal, ein Planet zu sein, durch ein besonderes ersetzt, nur Eines wirklich existirt. Oder wenn meine Vorstellung „Dieses Buch hier“ ungeachtet der Unbestimmtheit, die ihr insofern anhaftet, als sich mit der durch das Wort „dieses hier“ ausgedrückten Beziehung zur mir alle Beschaffenheiten vereinigen lassen, durch die sich ein Buch von einem anderen unterscheiden kann, eine singuläre ist, so hat dies seinen Grund darin, dass von allen Büchern, die ich vorstellen und von denen ich denken kann, dass ich sie in diesem Augenblick sehe und auf sie hinzeige, nur Eines wirkliches Dasein hat.

Der Satz Praedicatum inest subjecto leugnet also nicht, dass ein wahres Urtheil synthetisch sein könne. Er behauptet nur, dass für einen vollkommenen, die Wesenheiten aller Dinge durchschauenden Verstand alle Wahrheiten von der Form A ist B analytisch sein würden. Aber auch dem so verstandenen stellt sich eine Schwierig-

keit entgegen, die Leibniz zwar berührt (Nouv. Ess. Erdm. S. 210a, 340b, 363), zu deren Beseitigung aber seine übrigens im wesentlichen richtigen Bemerkungen bei weitem nicht ausreichen (vergl. m. Gesch. d. Philos. S. 241 f.). Aus dem Begriffe des analytischen Urtheils nämlich, dass es ein solches sei, dessen Prädicat mit dem constituirenden Inhalte des Subjectsbegriffes oder einem Theil davon identisch sei, scheint zu folgen, dass Analytisch dasselbe sei wie Tautologisch. Gehört z. B. die Ausdehnung zum constituirenden Inhalte des mit dem Worte Körper bezeichneten Begriffs, versteht man also unter einem Körper, sei es ein ausgedehntes Ding überhaupt, sei es ein ausgedehntes Ding gewisser Art, so ist es einerlei, ob man sagt „Alle Körper sind ausgedehnt" oder „Alle ausgedehnten Dinge (gewisser Art) sind ausgedehnt". Tautologien aber, Sätze von der Form *A* ist *A* oder Ein *B*-seiendes *A* ist *B* sind keine Urtheile; oder sollten sie doch auf diese Bezeichnung Anspruch haben, so wird doch Niemand glauben, dass jeder wirkliche Sachverhalt für ein ihn völlig durchschauendes Wesen den Inhalt eines tautologischen Urtheils bilden würde, wie es nach dem Principe Praedicatum inest subjecto der Fall sein müsste. Kant wollte freilich die analytischen Urtheile von Tautologien unterschieden wissen. Das Prädicat einer Tautologie, meinte er, sei offen, das eines analytischen Urtheils versteckt in dem Subjectsbegriffe enthalten, und darum habe ein analytisches Urtheil wirklich einen Inhalt, während eine Tautologie leer und nichtssagend sei, nämlich es mache seinen Subjectsbegriff deutlich, indem es zum Bewusstsein bringe, was man durch ihn vorstelle. Allein ein Urtheil, das einen Begriff auf diese Weise erläutert, hat zum Gegenstande nicht den Gegenstand dieses Begriffes, sondern diesen Begriff selbst (gleichwie ein solches, das die Bedeutung eines Namens angiebt, zum Gegenstande nicht das durch diesen Namen bezeichnete Ding, sondern diesen Namen selbst hat), und wenn es nun von diesem Begriffe etwas aussagt, was in dem Begriffe von ihm enthalten ist, so fragt es sich wieder, wie es mehr als eine blosse Tautologie sein könne.

Sollte der Begriff des analytischen Urtheils in der That mit dem des tautologischen identisch sein, so müsste weiter angenommen werden, dass alle rationalen Wahrheiten oder, mit Kant zu reden, alle Erkenntnisse a priori (vorausgesetzt, dass es deren wirklich gebe) synthetische Urtheile seien. Ich zeige nun zunächst gegen diese Annahme, dass synthetische Erkenntnisse a priori überhaupt unmöglich sind.

Damit ein Urtheil eine Erkenntnis sei, muss es nicht blos wahr, d. i. mit seinem Gegenstande übereinstimmend, sondern auch gewiss sein, d. h. wie schon oben (S. 72) erklärt wurde, der Urtheilende muss es aus einem Beweggrunde, der ihm seine Wahrheit verbürgt, für wahr halten. Die Wahrheit eines für wahr Gehaltenen verbürgen aber — auch hiervon war schon oben (S. 73) die Rede — kann der Beweggrund des Fürwahrhaltens nur dann, wenn er darin besteht, dass der Urtheilende das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für das für wahr Gehaltene bemerkt. Die Kriterien der Wahrheit nun sind theils absolut, theils relativ, d. h. sie forden theils eine direkte Vergleichung des zu prüfenden Urtheils mit seinem Gegenstande, ob es mit ihm übereinstimme oder ihm widerstreite, theils eine Vergleichung mit einem Urtheile, dessen Wahrheit oder Unwahrheit bereits ausgemacht ist, oder mit einer Verbindung solcher Urtheile. Von den relativen Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit braucht hier nicht weiter die Rede zu sein; doch mag daran erinnert werden, dass oben (S. 73) angenommen wurde, es gebe deren keine anderen als die Verhältnisse, von denen die Principien der Consequenz und des ausgeschlossenen Dritten reden. Bezüglich der absoluten Kriterien sind zwei Fälle zu unterscheiden: entweder braucht man, um ein Urtheil durch direkte Vergleichung mit seinem Gegenstande als wahr oder als unwahr zu erkennen, den Gegenstand nur soweit zur Vergleichung heranzuziehen, als er durch den Subjectsbegriff des Urtheils vermöge des constituirenden Inhaltes desselben vorgestellt wird, als er also diejenigen Bestimmtheiten hat, durch die er für den Vorstellenden erst dieser bestimmte, von allen anderen verschiedene Gegenstand ist, oder man muss in der Betrachtung des Gegenstandes über das, was man von ihm durch den blossen Subjectsbegriff des Urtheils vor Augen hat, hinausgehen. Ist im ersten Falle das zu prüfende Urtheil bejahend, so ist es, die Existenz seines Gegenstandes vorausgesetzt, wahr dann, wenn sein Prädicat mit dem constituirenden Inhalte seines Subjectsbegriffes oder einem Bestandtheile desselben identisch ist, unwahr dann, wenn sein Prädicat mit dem constituirenden Inhalte seines Subjectsbegriffes unvereinbar ist, — also wahr, wenn es analytisch ist, unwahr, wenn es sich widerspricht (wie z. B. Die Kreise sind viereckig). Wenn das Prädicat in keinem jener beiden Verhältnisse zum Subjecte steht, so ist es unmöglich, von dem Urtheile durch Vergleichung blos mit dem Begriffe seines Gegenstandes zu erkennen, ob

es wahr oder unwahr sei. Was die verneinenden Urtheile anbetrifft, so können sie niemals durch eine direkte Vergleichung mit ihrem Gegenstande als wahr oder unwahr erkannt werden. Steht nämlich das Prädicat eines verneinenden Urtheils zu dem constituirenden Inhalte des Subjectsbegriffs in dem Verhältnisse der Identität oder dem des Widerstreites, so wird das Urtheil als wahr bez. als unwahr erkannt aus der Unwahrheit bez. der Wahrheit des ihm contradictorisch entgegengesetzten bejahenden, also mittels der vom Principe des ausgeschlossenen Dritten aufgestellten relativen Kriterien[1]) In dem zweiten Falle (dass die Vergleichung des zu prüfenden Urtheils mit seinem Gegenstande von diesem mehr in Betracht ziehen muss als den constituirenden Inhalt des Subjectsbegriffes ausmacht) muss sich der Gegenstand in der Bestimmtheit, die das Urtheil ihm zuschreibt, oder in einer mit dieser unvereinbaren dem Urtheilenden kund geben, muss m. a. W. dem Urtheilenden sein Gegenstand als ein so oder als ein anders beschaffener, als er in dem Urtheile gedacht wird, gegeben sein. Die Weise des Bewusstseins aber, die darin besteht, dass ihm von einem Dinge zu den Bestimmtheiten, durch die dasselbe dieses besondere, von allen anderen verschiedene Ding ist, noch eine weitere Bestimmtheit gegeben ist, wird Erfahrung genannt. Die Möglichkeit, über die Geltung eines Urtheils, die eine nicht zum constituirenden Inhalte seines Subjectsbegriffes gehörende Bestimmtheit zum Prädicate hat, durch direkte Vergleichung mit seinem Gegenstande zu entscheiden, ist also an die Bedingung gebunden, dass der Urtheilende von seinem Gegenstande Erfahrung habe. Und zwar erkennt dann der Urtheilende sein Urtheil als wahr daran, dass es mit der Erfahrung übereinstimmt, und als unwahr daran, dass es der Erfahrung widerstreitet. Es gibt mithin in diesem Falle kein anderes Kriterium der Wahrheit als die Uebereinstimmung mit der Erfahrung, und kein anderes Kriterium der Unwahrheit als den Widerstreit mit der Erfahrung, und das zu prüfende Urtheil ist daher empirisch oder a posteriori. Nimmt man nun noch hinzu, dass das zu prüfende Urtheil in dem ersten der beiden unterschiedenen Fälle, wenn es also, wie gezeigt wurde, analytisch ist, nicht, wie im zweiten, a posteriori sondern a priori ist, und dass es in dem zweiten Falle, wenn es also, wie gezeigt wurde, a posteriori ist, nicht, wie im ersten, analytisch

1) Vergl. o. S. 49.

sondern synthetisch ist, so folgt, dass nicht nur jede analytische Erkenntnis a priori, sondern auch umgekehrt jede a priori seiende oder rationale Erkenntnis analytisch, und nicht nur jede a posteriori seiende Erkenntnis synthetisch, sondern auch umgekehrt jede synthetische Erkenntnis a posteriori oder thatsächlich ist, also synthetische Erkenntnisse a priori unmöglich sind. Ein Urtheil freilich kann zugleich synthetisch und a priori sein, wenn A priori gleichbedeutend sein soll mit Nicht aus der Erfahrung stammend; es steht ja nichts im Wege, von jedem beliebigen Gegenstande jede beliebige nicht in seinem Begriffe enthaltene Bestimmtheit auszusagen, ohne auf die Erfahrung Rücksicht zu nehmen, z. B. vom Monde, dass er von lebenden Wesen bewohnt sei, und es ist auch möglich, dass der ein solches Urtheil Denkende es für wahr halte, sowie auch, dass es wirklich wahr sei. Aber ein synthetisches Urtheil, das in dieser Weise a priori ist, ist keine Erkenntnis, sondern, wenn der Urtheilende es für wahr hält, bloss eine richtige oder unrichtige Meinung. Denn um auf den Rang einer Erkenntnis Anspruch machen zu können, muss ein Urtheil nicht blos wahr, sondern auch gewiss sein, d. h. der Urtheilende muss es desshalb für wahr halten, weil er sieht, dass es eine der Eigenschaften hat, die Kriterien der Wahrheit sind, und für die Wahrheit eines synthetischen Urtheils gibt es kein anderes Kennzeichen als seine Uebereinstimmung mit der Erfahrung.

Für durchaus misslungen halte ich den Versuch Kant, bezüglich zweier Classen von Urtheilen, von denen er nachgewiesen zu haben meinte, dass sie synthetisch und a priori seien, nämlich der mathetischen und der von ihm unter dem Namen der reinen Naturwissenschaft zusammengefassten Sätze, begreiflich zu machen, wie sie trotz jenes Charakters wirkliche Erkenntnisse, nicht blosse Meinungen oder Glaubenssätze, sein könnten. Die Möglichkeit der mathematischen Sätze soll darauf beruhen, dass die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen des Raumes und der Zeit reine Anschauungen seien. „So wie die empirische Anschauung, meint er, es ohne Schwierigkeit möglich macht, dass wir unsern Begriff, den wir uns von einem Objecte der Anschauung machen, durch neue Prädicate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede, dass im letzteren Falle das synthetische Urtheil a priori gewiss und apodictisch, im ersteren aber nur a posteriori und empirisch gewiss sein wird,

weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen Anschauung nothwendig angetroffen werden muss, indem sie als Anschauung a priori mit den Begriffen vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmungen unzertrennlich verbunden ist" (Prol., W. III S. 36). Der in diesen Worten behauptete Zusammenhang zwischen der Apriorität des Raumes und der Zeit einerseits und der Möglichkeit, von einer Figur oder Zahl etwas a priori zu erkennen, was nicht in ihrem Begriffe liegt, andererseits, ist mir völlig unverständlich. Auch die mathematischen Urtheile müssen, um Erkenntnisse zu sein, wahr und gewiss sein, das aber sind sie nur dann, wenn sie erstens mit ihrem Gegenstande, dem Raume und der Zeit, übereinstimmen, und wenn zweitens diese Uebereinstimmung nicht zufällig ist, sondern darum besteht, weil sie sich nach ihrem Gegenstande richten. Wenn nun, wie Kant nachgewiesen zu haben glaubte, die mathematischen Urtheile synthetisch sind, so muss der Urtheilende in der Betrachtung seines Gegenstandes (nämlich des Raumes und der Zeit), die er anstellen muss, um sich nach ihm richten zu können, über dasjenige hinausgehen, was seinen Begriff desselben constituirt; er muss bei dem Gegenstande selbst Erkundigung einziehen, was derselbe noch für Bestimmtheiten ausser denjenigen hat, die er seinem Begriffe nach hat. Das heisst aber doch nichts anderes, als dass er sein Urtheil auf Beobachtung des Gegenstandes, auf Erfahrung von seiner Beschaffenheit gründen muss. Auf welche Weise ihm sein Gegenstand so gegeben ist, dass er ihn beobachten kann, ob der Raum oder die Zeit „a priori im Gemüthe bereit liegen", oder ob ihm die Anschauungen dieser Formen in Folge einer Einwirkung irgend welcher Dinge auf das Gemüth und der Beschaffenheit dieser Dinge entstehen, ist hierbei völlig gleichgiltig. Kommt z. B. die Eigenschaft des Raumes, dass kein Punkt in ihm mit einem anderen durch eine kürzere Linie als die gerade verbunden werden kann, als eine ganz neue zu denjenigen hinzu, von denen keine von dem Begriffe des Raumes weggelassen werden kann, ohne dass er aufhört, Begriff des Raumes zu sein, so muss man, um die Gewissheit zu haben, dass diese Eigenschaft dem Raume wirklich zukommt, seine thatsächliche Beschaffenheit untersuchen, also die Erfahrung befragen, gleichviel ob die Raumanschauung zum Wesen des Gemüths gehört oder sich in ihm nur in Folge der Einwirkungen von Dingen gewisser Art entwickelt hat.

Die Möglichkeit zweitens der die reine Naturwissenschaft ausmachenden synthetischen Urtheile a priori, z. B. dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, oder dass bei allen Veränderungen in der Natur das Quantum der Materie dasselbe bleibt, soll sich daraus erklären, dass sie Bedingungen aussprechen, denen die Dinge und Zusammenhänge von Dingen und die Ereignisse, die für unsere Erfahrung da sind, entsprechen müssen, um für unsere Erfahrung dasein, oder, was dasselbe ist, um zu der uns gegebenen räumlich-materiellen Welt gehören zu können. Dass die Principien der reinen Naturwissenschaft diese Bedeutung haben, bedarf natürlich des Beweises, und bekanntlich hat Kant auch diesen Beweis zu liefern unternommen. Angenommen aber, dieses Unternehmen sei ihm geglückt, so hätte er damit zugleich bewiesen, dass die bewiesenen Sätze nicht das seien, wofür er sie erklärte, nicht synthetische Erkenntnisse a priori. Der Beweis nämlich, dass die Principien der reinen Naturwissenschaft Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung seien, wäre ein Beweis ihrer selbst, und erst durch ihn würden sie von dem Range blosser Meinungen oder Glaubenssätze zu dem von Erkenntnissen erhoben. Nun müsste er entweder von solchen Sätzen über die Natur und Einrichtung unseres mit dem Vermögen des Erfahres ausgerüsteten Geistes ausgehen, die aus der Erfahrung, nämlich der psychologischen über die unserem Geiste die Fähigkeit des Erfahrens verleihende Beschaffenheit, geschöpft wären, oder durch blosse Zergliederung des Begriffes der Erfahrung überhaupt oder, was auf dasselbe hinauskommt, des erfahrbaren Gegenstandes überhaupt und Schlüsse aus den Ergebnissen dieser Zergliederung zu Stande kommen. Im ersten Falle aber wären die bewiesenen Sätze nicht a priori sondern a posteriori und im zweiten Falle zwar a priori aber nicht synthetisch sondern analytisch.

Ich bin mit Kant der Ueberzeugung, dass die mathematischen Wahrheiten und das Princip der Causalität (die übrigen von Kant unter dem Titel der reinen Naturwissenschaft zusammengefassten Sätze darf ich hier wohl bei Seite lassen) a priori sind. Auch dass wir in ihnen wirkliche Erkenntnisse besitzen, ist mir unzweifelhaft. Aber eben desshalb, weil ich sie für a priori und für wirkliche Erkenntnisse halte, kann ich sie nicht mit Kant für synthetisch halten. Denn ein synthetisches Urtheil a priori (das Wort A priori lediglich in der negativen Bedeutung von „Nicht aus der Erfahrung geschöpft" ge-

nommen) kann zwar wahr aber niemals gewiss, also zwar eine richtige Meinung aber nicht eine Erkenntnis sein. Dass die mathematischen Wahrheiten in der That analytisch sind, wird der Versuch, zu dem ich mich nunmehr wende, die Möglichkeit analytischer Urtheile zu erklären, die nicht tautologisch sind sondern die Erkenntnis erweitern, zeigen. Bezüglich des Causalitätsprincipes wird die weiter unten anzustellende Untersuchung über die Anwendbarkeit des Satzes vom Grunde auf veränderliche Dinge zu demselben Ergebnisse führen.

5. In dem Begriffe des bejahenden analytischen und dazu die Bedeutung einer wirklichen Erkenntnis habenden, also nicht tautologischen Urtheils liegen die beiden Merkmale, dass das Prädicat mit dem constituirenden Inhalte des Subjectsbegriffes oder einem Bestandtheile desselben identisch ist, und dass es weder mit dem ganzen constituirenden Inhalte des Subjectsbegriffes noch mit einem Bestandtheile desselben identisch ist, sondern neu hinzukommt. „Die Folge soll liegen in dem Grunde, sagt Herbart (W IV S. 30, 37). Aber sie soll auch aus ihm folgen, das heisst, sie soll sich von ihm absondern. Liegt sie nun wirklich in ihm, so gehört sie zu ihm; und wer sie willkürlich von ihm trennt, der hat nicht sein Wissen erweitert, vielmehr hat er bloss wiederholt, was er schon wusste, da er den Grund wusste. Lehrt aber die Folge etwas Neues: so ist dies Neue nicht das Alte, und lag nicht im Grunde; es heisst dann mit Unrecht eine Folge aus demselben“. „Die Folge, meinten wir, müsse identisch sein und auch nicht identisch sein mit dem Grunde oder einem Theile desselben. Wäre sie nicht identisch, so läge sie nicht im Grunde und wäre keine Folge, sondern etwas Fremdartiges. Wäre sie identisch, so unterschiede sie sich nicht vom Grunde, sondern fiele mit ihm zusammen, oder vielmehr, sie käme gar nicht heraus, sondern bliebe liegen in dem Grunde“. Diese beiden Bestimmungen, dass die Folge oder das Prädicat mit dem Grunde oder Subjecte identisch und nicht identisch ist, lassen sich nur dann vereinigen, wenn es erlaubt ist, in der zweiten das Wort Identisch in einem engeren Sinne als in der ersten zu verstehen. Das ist es aber in der That. Die in einem analytischen Urtheile prädicirte Bestimmtheit braucht mit der den constituirenden Inhalt des Subjectsbegriffes bildenden oder einer darin enthaltenen nur an sich, objectiv, der Sache oder, mit Herbart zu reden, der Materie nach identisch zu sein, als Vorstellungsinhalt dagegen oder subjectiv oder der Auffassung oder, wie Herbart sagt, der

Form nach darf sie sich davon unterscheiden. Denn wenn zu einem Gegenstande eine Bestimmtheit gehört, die mit dem constituirenden Inhalte seines Begriffes oder einem Bestandtheile desselben der Sache nach identisch, der Auffassung nach aber davon verschieden ist, so braucht man, um sie an dem Gegenstande zu finden, in der Betrachtung desselben nicht über dasjenige hinausgehen, was man von ihm durch seinen blossen Begriff vor Augen hat; und das ist eben, wie oben dargelegt wurde, die das analytische Urtheil von dem synthetischen unterscheidende Eigenschaft, dass es durch eine in dieser Weise eingegrenzte Betrachtung seines Gegenstandes gefunden wird. Legt man freilich mit Kant in den Begriff des analytischen Urtheils die Bestimmung hinein, dass es sich auf gar keine Betrachtung seines Gegenstandes gründe, dass man also, um es zu verstehen und seine Wahrheit einzusehen, nicht die Anschauung seines Gegenstandes zu Hülfe zu nehmen brauche, nicht der Construction eines Gegenstandes, für den sein Subjectsbegriff zutreffe, bedürfe, so sind die Urteile, die zum Prädicate eine nur subjectiv von dem Inhalte des Subjectsbegriffs verschiedene Bestimmtheit haben, nicht minder synthetisch als diejenigen, die eine auch objectiv neue Bestimmtheit aussagen; analytisch sind dann nur diejenigen, die, nachdem der Urtheilende sich darauf besonnen hat, was er mit dem das Subject bezeichnenden Worte meine, das Gemeinte oder ein Stück davon wiederholen, und so beschaffene Urtheile sind Tautologien. Aber Kant hatte kein Recht dazu, jene Bestimmung in den Begriff des analytischen Urtheils hineinzulegen, nachdem er die Erklärung gegeben hatte, analytisch heisse ein Urtheil dann, wenn das Prädicat B zum Subjecte A gehöre als etwas, was in dessen Begriffe versteckter Weise enthalten sei, und aus dieser Erklärung die Folgerung gezogen hatte, dass im analytischen Urtheile die Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte durch Identität gedacht werde, während dies im synthetischen nicht geschehe. Denn bemerken, dass die Bestimmtheit B ausserhalb meiner Weise, sie aufzufassen, oder abgesehen von dem Gesichtspunkte, unter dem ich sie auffasse, also so, wie sie in dem Gegenstande selbst enthalten ist, sich in nichts von A oder einem Bestandteile des A unterscheide, dass ich also, indem ich B vorstelle, nichts anderes als die den Inhalt des Begriffes von A ausmachende Bestimmtheit oder einen Theil von ihr vorstelle, — dies bemerken heisst doch nichts anderes als eine Bestimmtheit B finden, die zuvor

BAYERISCHE STAATS BIBLIOTHEK MUENCHEN

für mich versteckt war, und das Verhältnis des Prädicats zum Subjecte, das ich alsdann in dem Urtheile *A* ist *B* denke, ist kein anderes als das der Identität.

Ich habe nunmehr an einigen Beispielen die vorstehende Lösung des Problems, das ich an die Stelle des Kantischen der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori setzen zu müssen geglaubt habe, des Problems der Möglichkeit analytischer und dabei (wenn es erlaubt ist, zur Bezeichnung des Gegensatzes von Tautologisch dieses Wort zu bilden) heterologischer Urtheile zu erläutern und damit zugleich ihre Anwendbarkeit darzuthun.

Die Eigenschaften, Summe von a und b und Summe von b und a zu sein, sind der Sache nach völlig identisch; $a + b$ ist, inwiefern es $a + b$ ist, auch $b + a$, und umgekehrt. Aber ich fasse dieselbe Eigenschaft in verschiedenen Weisen auf, wenn ich sie durch Hinzukommen von b zu a, und wenn ich sie durch Hinzukommen von a zu b entstehen lasse. Daher ist die Wahrheit $a + b = b + a$ (das Gleichheitszeichen kann hier durch die Copula ersetzt werden) einerseits analytisch, andererseits heterologisch, während $a + b = a + b$ tautologisch ist.

Den Satz $7 + 5 = 12$ erklärt Kant für synthetisch. Denn, meint er, der Begriff von Zwölf sei keineswegs dadurch schon gedacht, dass man sich blos die Vereinigung von Sieben und Fünf in eine einzige Zahl denke; man denke in dem Begriffe einer Summe $= 7 + 5$ zwar, dass 7 zu 5 hinzugethan werden sollen, aber nicht, dass die Zahl, die man dadurch erhalte, 12 sei; wie lange man daher auch den Begriff dieser Summe zergliedern möge, werde man doch die Zwölf darin nicht antreffen; man müsse vielmehr die Anschauung zu Hilfe nehmen, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthun. Ich stimme diesen Bemerkungen völlig bei. Aber was sie darthun, ist doch nur, dass die in Rede stehende Gleichung kein tautologisches, nicht auch, dass sie kein analytisches Urtheil sei; denn auch ein analytisches Urtheil bedarf, wie oben gezeigt wurde, der Betrachtung seines Gegenstandes, und kann nicht durch eine blosse Zergliederung des Subjectsbegriffes gefunden werden, wenn unter der Zergliederung lediglich das Herausheben von Bestandtheilen aus seinem constituirenden Inhalte verstanden wird. Bezüglich der Frage nun, ob die Gleichung $7 + 5 = 12$

analytisch oder synthetisch sei, ist zunächst zu bemerken, dass sie aus anderen, die vorher gewiss sind, bewiesen werden kann. Nämlich man kann sie mittels $5 = 4 + 1 = 1 + 4$ und $7 + 1 = 8$ in $8 + 4 = 12$, diese dann mittels $4 = 3 + 1 = 1 + 3$ und $8 + 1 = 9$ in $9 + 3 = 12$, diese dann weiter in $10 + 2 = 12$, und diese endlich in $11 + 1 = 12$ umwandeln, und umgekehrt kann man sie mithin aus den bei diesen Umwandlungen benutzten und $11 + 1 = 12$ beweisen. Es kommt demnach darauf an, ob die Gleichungen $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$ u. s. w. analytisch oder synthetisch sind. Es ist aber, denke ich, vollkommen evident, dass sachlich zwischen dem $1 + 1$ sein und dem 2 sein, dessgleichen dem $2 + 1$ sein und dem 3 sein nicht der mindeste Unterschied besteht, also jene Gleichungen nicht synthetisch sind. Jetzt erhebt sich indessen wieder die Schwierigkeit, dass das Urtheil $7 + 5 = 12$ zwar nicht synthetisch ist, aber auch nicht analytisch sondern tautologisch zu sein scheint. Denn da wir (wie Leibniz in den Neuen Versuchen, Erdm. S. 363, gelegentlich des Nachweises, dass sich der Satz $2 + 2 = 4$ auf den primitiv identischen $4 = 4$ zurückführen lasse, bemerkt) unter 2 gar nichts anderes verstehen als die auf 1 folgende d. i. durch Hinzufügung von 1 zu 1 entstehende Zahl, unter 3 nichts anderes als $2 + 1$ u. s. w., so sind, scheint es, die Gleichungen $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$, $3 + 1 = 4$ u. s. w. sämmtlich Tautologien, und mithin auch die aus ihnen beweisbare $7 + 5 = 12$. Wenn wir, erwidere ich auf diesen Einwand, unter 2 die Zahl verstehen, die entstehen werde, wenn man zu 1 1 hinzufüge, falls dies möglich sei, unter 3 die Zahl, die entstehen werde, wenn man zu 2 1 hinzufüge u. s. w., so sind die Gleichungen $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$ u. s. w. und mit ihnen $7 + 5 = 12$ in der That blosse Tautologien, es müsste denn sein, dass sie als Ausdrücke von Urtheilen nicht über Zahlen sondern über die Bedeutung von Wörtern oder Zeichen genommen werden sollten. Aber man versteht in der Gleichung $1 + 1 = 2$, wenn sie zum Beweise von $7 + 5 = 12$ gebraucht wird, unter 2 nicht die Zahl, die durch Hinzufügung von 1 zu 1, falls diese Operation sich ausführen lasse, entstehen werde, sondern diejenige, die man durch Hinzufügung von 1 zu 1 bereits wirklich erhalten, deren zuerst blos geforderte Vorstellung man wirklich gebildet hat. In dem Urtheil $1+1=2$ hat der Subjectsbegriff $1+1$ zum Gegenstande eine Zahl, die er durch das Merkmal bestimmt, dass sie durch Lösung der Aufgabe, 1 zu 1 hinzufügen, entstehe, falls diese Aufgabe lösbar sei, das

Prädicat 2 hat zum Gegenstand dieselbe Zahl, wie sie sich nach der Lösung der Aufgabe darstellt, also inwiefern sie das Ergebnis der Vorstellungsthätigkeit ist, durch die wir, von der Zahl 1 ausgehend, die aus 1 und $1 + 1$ bestehende Zahlenreihe construiren. Und so ist das Urtheil $1 + 1 = 2$ nicht tautologisch, sondern analytisch, und ebenso verhält es sich mit den übrigen, die man zum Beweise von $7 + 5 = 12$ gebraucht, und mit dem letzteren selbst.

Auf die arithmetischen lasse ich geometrische Beispiele folgen. Die Eigenschaft der Linie *a b*, dass sie vom Punkte *a* zum Punkte *b* führt, ist, mag diese Linie nun gerade oder krumm oder gebrochen sein, objectiv oder sachlich völlig identisch mit der Eigenschaft, vom Punkte *b* zum Punkte *a* zu führen; aber ich stelle die Linie *a b* unter einem anderen Gesichtspunkt vor, wenn ich sie als von *b* nach *a* führend, als wenn ich sie als von *a* nach *b* führend vorstelle. Daher ist das Urtheil „Jede den Punkt *a* mit dem Punkte *b* verbindende Linie verbindet auch den Punkt *b* mit dem Punkte *a*“ nicht synthetisch und nicht tautologisch, sondern analytisch.

Dasselbe gilt von dem Urtheile, dass die gerade Linie *a b* sowohl in der Richtung von *a* nach *b* über *b* hinaus als auch in der Richtung von *b* nach *a* über *a* hinaus in's Unendliche verlängert werden kann. Man wolle, um sich hiervon zu überzeugen, seine Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen der Punkte *a* und *b* richten. Die Eigenschaft des Punktes *a*, dass man von ihm aus eine Gerade in der durch den Punkt *b* bestimmten Richtung ziehen kann, ist sachlich mit der, dass man von ihm aus in der entgegengesetzten Richtung eine Gerade ziehen kann, identisch. Man fügt der Vorstellung des Punktes *a* als eines solchen, von dem aus man eine Gerade in der Richtung des Punktes *b* ziehen kann, objectiv oder der Sache nach nicht das Mindeste hinzu, wenn man bemerkt, dass man auch in entgegengesetzter Richtung von ihm aus eine Gerade ziehen kann, denn um zu erkennen, dass der Punkt *a* die zweite von diesen Möglichkeiten des Linienziehens gewährt, braucht man ihn nur soweit zu betrachten, als er durch die Vorstellung, für die er dadurch bestimmt ist, dass er die erste jener beiden Möglichkeiten gewährt, vorgestellt wird. Man fasst nur die Beziehung des Punktes *a* zum Punkte *b* in verschiedener Weise auf, wenn man *a* als Anfangspunkt einer in der einen, und wenn man ihn als Anfangspunkt einer in der anderen Richtung sich erstreckenden Geraden auffasst. Desgleichen besteht

zwischen den Vorstellungen, deren eine den Punkt *b* als Anfangspunkt einer in der Richtung des Punktes *a*, und deren andere ihn als Anfangspunkt einer in der entgegengesetzten Richtung zu ziehenden Linie vorstellt, kein Inhaltsunterschied von objectiver oder sachlicher Bedeutung. Wenn dem aber so ist, so denke ich auch von der Linie *a b* nichts, was nicht der Sache nach schon in derjenigen Vorstellung von ihr, für die sie die Verbindungslinie der Punkte *a* und *b* ist, enthalten ist, wenn ich von ihr aussage, dass sie sowohl über *a* als auch über *b* hinaus verlängert werden könne, und auch dann nicht, wenn ich hinzufüge, dieser Möglichkeit des Verlängerns sei keine Grenze gesetzt, denn nach jeder Verlängerung gilt von den neuen Endpunkten dasselbe wie von den früheren.

Analytisch ist auch das Urtheil, dass jede Linie in's Unendliche theilbar ist. Man wird zuvörderst nicht in Abrede stellen, dass jedes Ausgedehnte in Theile, die selbst wieder ausgedehnt sind, theilbar ist, und dass es diese Eigenschaft insofern hat, als es ausgedehnt ist, und dadurch hat, dass es ausgedehnt ist, dass dieselbe also nicht zur Ausdehnung hinzukommt und sich mit ihr verbindet, sondern der Sache nach mit ihr einerlei ist. Damit ist aber zugestanden, dass der Satz „Jedes Ausgedehnte ist in ausgedehnte Theile theilbar", analytisch ist. Und dieses Zugeständnis macht das weitere unvermeidlich, dass auch der Satz „Jedes Ausgedehnte ist in's Unendliche theilbar", der aus jenem folgt, und mithin, da die Linien ihrem Begriffe nach ausgedehnt sind, auch die Behauptung der unendlichen Theilbarkeit jeder Linie analytisch ist.

Als vollkommen evident erscheint es mir ferner, dass die Erkenntnis der dreifachen Ausdehnung des Raumes analytisch ist. Dass der Raum nicht mehr und nicht weniger als drei Dimensionen hat, ist nicht eine Eigenschaft, die zu derjenigen, welche den Raum erst zum Raume macht, dem Raum-sein, hinzutritt, sondern sie kommt dem Raume insofern, als er Raum ist, und dadurch, dass er Raum ist, zu, ist also mit dem Raum-sein oder, was dasselbe ist, der vollständigen Ausdehnung der Sache nach identisch. Man stellt nur den Raum in anderer Weise vor, wenn man ihn als eine Ausdehnung vorstellt, welche die Möglichkeit gewährt, durch jeden ihrer Punkte drei sich rechtwinkelig schneidende Gerade zu legen, und wenn man ihn, ohne diese Möglichkeit in's Auge zu fassen, als die Ausdehnung in ihrer Vollständigkeit vorstellt. Oder auch, was auf dasselbe hinauskommt

man erkennt zunächst durch die blosse Betrachtung der Natur des Punktes als des Unausgedehnten im Raume, dass durch jeden Punkt eine nach beiden Seiten hin unendliche Gerade, d. i. eine Linie, deren sämmtliche Punkte in derselben einfachen Ausdehnung liegen, hindurchgelegt werden kann, sodann durch die blosse Betrachtung dieser Linie, dass sich durch sie eine Ebene, d. i. eine Fläche, in der unendlich viele sämmtlich derselben zweifachen Ausdehnung angehörende Linien gezogen werden können, legen lässt, weiter durch die blosse Betrachtung dieser Ebene, dass sie mit unendlich vielen anderen in einer dreifachen Ausdehnung enthalten ist, endlich durch die blosse Betrachtung dieser dreifachen unendlichen Ausdehnung, dass sie der vollständige Raum ist, oder, was dasselbe heisst, dass in ihr alle möglichen Punkte, Linien und Flächen enthalten sind.

Erwägungen von derselben Art wie die eben angestellten können den analytischen Charakter des Axioms, dass zwei gerade Linien sich höchstens in Einem Punkte schneiden, also keine Fläche einschliessen können, deutlich machen, oder des anderen, dass zwei in derselben Ebene liegende gerade Linien, die beide mit einer dritten rechte Winkel bilden, sich nicht schneiden, wie weit man sie auch verlängern mag. Alle den geraden Linien gemeinsamen Eigenschaften sind in der, dass sie eben gerade Linien sind, der Sache nach enthalten; keine der Sache nach neue Eigenschaft kann zu dieser noch als eine allen geraden Linien gemeinsame hinzukommen; und auch die in den erwähnten Axiomen ausgesagten können hiervon keine Ausnahme bilden; diese Axiome gründen sich lediglich auf eine Betrachtung der Natur der geraden Linie, die nicht über das hinausgeht, was man von der geraden Linie durch ihren Begriff vor Augen hat.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, auf die neuere vielbewunderte Theorie des Raumes einzugehen, nach der die Annahme, dass der Raum vier oder mehr Dimensionen habe, dass er deren blos zwei oder blos eine oder gar keine habe, also eine blosse Ebene oder eine blosse Gerade oder gar ein blosser jeglicher Ausdehnung entbehrender Punkt sei, dass der Begriff der Krümmung nicht blos auf Linien und Flächen, sondern auch auf die dreidimensionale oder körperliche Ausdehnung Anwendung finde, — nach der diese Annahmen und mithin die den Euklidischen Axiomen contradictorisch entgegengesetzten Urtheile keinen Widerspruch enthalten und folglich die herkömmlichen geometrischen Ansichten, wenn überhaupt, so nur

durch die Erfahrung begründet werden können und also synthetisch sind. Doch will ich nicht unterlassen, meine Zustimmung zu der Kritik, mit der Lotze den Aufstellungen Riemann's und Helmholtz' entgegengetreten ist, auszusprechen. Lotze gibt die Möglichkeit zu, dass dieselben Verhältnisse der Dinge, die uns räumlich erscheinen, von anderen Wesen in anderen Anschauungsformen als dem Raume aufgefasst werden, bestreitet aber, dass andere Raumanschauungen als die unsrige möglich seien. Der Unterschied zweier systematischer Orte in einer anderen Ordnungsform als der von uns angeschauten würde sich gar nicht mehr als Linie darstellen, er würde mit der Linie so disparat sein, wie das Intervall zwischen zwei Tönen mit der Weglänge zwischen zwei Punkten (Metaphysik S. 240). Es sei durchaus unzulässig, Namen und Begriff des Raumes auf Gebilde zu übertragen, die mit ihm unter den gemeinsamen Oberbegriff eines anschaulichen Ordnungssystems fallen würden, deren specielle Eigenschaften aber mit dem charakteristischen Artunterschiede des Raumes, mit der Linie, der Ebene, dem Winkel und den zwischen diesen Elementen stattfindenden Relationen durchaus unvereinbar seien (Daselbst S. 256). Eindringlicher noch hat L. Busse den den „metageometrischen Speculationen" zu Grunde liegenden Fehler nachgewiesen. „Dass sich die Eigenthümlichkeit des Raumes", sagt Busse (Philos. u. Erhenntnissth. S. 180 f.), „dass jeder Punkt in ihm den drei Dimensionen entsprechend durch drei Coordinaten völlig bestimmt ist, durch eine algebraische Gleichung mit drei variablen Grössen ausdrücken lässt, sollte doch nicht dazu verführen, es einfach als selbstverständlich anzusehen, dass den Gleichungen mit 4, 5 . . . *n* variablen Grössen, die sich natürlich ebenso leicht, wie solche mit 3 Variablen, aufstellen lassen, 4, 5 . . . *n*-dimensionale Räume entsprechen können. Das ist ja eben die Frage, ob das geht, und die wird durch die Aufstellbarkeit der Gleichungen der Lösung um keinen Schritt näher gebracht. Was aber die Möglichkeit, dass diesen Gleichungen Räume entsprechen können, so scheinbar einleuchtend macht, ist die ungenaue logische Begriffsbestimmung des Raumes . . . Das Eigenthümliche des Raumes besteht nicht darin, dass seine Momente überhaupt durch drei Gesichtspunkte bestimmt sind — diese Eigenschaft könnte er mit vielen nichträumlichen Systemen gemeinsam haben — sondern darin, dass bei ihm diese Gesichtspunkte, Dimensionen und seine Momente Raumpunkte sind. Dies ist

nicht etwa eine zu vernachlässigende Nebensache, sondern die Hauptsache, das, was den Raum erst zum Raume macht. Fügt man diese wahre specifische Differenz hinzu, so tritt der Raum aber auch aus der Reihe der übrigen Mannigfaltigkeitssysteme heraus. Mit den Mannigfaltigkeitssystemen kann man beliebig operiren und zu jeder Gleichung auch ein entsprechendes Mannigfaltigkeitssystem construiren. Aber nun werden aus den n-fachen Mannigfaltigkeitssystemen, die allein gestattet sind, eben ohne weiteres n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeitssysteme, ‚mehrfach ausgedehnte Grössen'; die Ausdehnung wird einfach, als wäre es die selbstverständlichste Sache von der Welt, statuirt, und so der n-dimensionale Raum — erschlichen."

Eine Classe von analytischen Urtheilen, auf die ich schliesslich noch aufmerksam machen möchte, unterscheidet sich von den im Vorstehenden nachgewiesenen dadurch, dass sie ein Verhältnis, welches den Inhalt eines Urtheils oder einer Verbindung von Urtheilen bildet, zum Subjecte, und ein der Sache nach mit ihm identisches oder in ihm enthaltenes, aber der Auffassung nach von ihm verschiedenes Verhältniss, das wiederum den Inhalt eines Urtheils bildet, zum Prädicate haben. Es sind demnach hypothetische Urtheile, aus deren Hypothesis, mag sie nun in einem einzigen Urtheile oder in einer Verbindung von zwei oder mehreren bestehen, ohne Hinzunahme einer weiteren Voraussetzung die Thesis folgt. Als Beispiele mögen angführt werden die Sätze: Wenn $a = b$ ist, so ist auch $b = a$; Wenn $a > b$ ist, so ist $b < a$; Wenn $a + b = c$ ist, so ist $a = c - b$; Wenn der Umfang des Begriffes S nichts mit dem Umfange des Begriffes P gemein hat, so hat auch dieser nichts mit jenem gemein (Wenn kein S ein P ist, so ist auch P ein S); Wenn der Umfang des Begriffes S ein Theil desjenigen des Begriffes M, und dieser ein Theil desjenigen des Begriffes P ist, so ist auch der Umfang des Begriffes S ein Theil des Umfanges des Begriffes P (Wenn alle S M und alle M P sind, so sind auch alle S P). Wer behaupten wollte, dass diese Urtheile synthetisch seien, müsste leugnen, dass ihre Thesis aus ihrer Hypothesis folge, dass man z. B. schliessen dürfe „Alle S sind M, alle M sind P, folglich sind alle S P", und dass es überhaupt strenge Schlüsse gebe. Wer andererseits behaupten wollte, dass sie tautologisch seien, müsste den Nutzen der Schlüsse für die Zwecke des Erkennens völlig in Abrede stellen. Wer also zugibt, dass überhaupt strenge Schlüsse möglich sind, und dass unter den möglichen

wenigstens einige für den Schliessenden die Bedeutung eines Hülfsmittels des Erkennens haben können, muss auch die Möglichkeit wahrer und gewisser Urtheile zugeben, die weder synthetisch noch tautologisch, die also analytisch sind.

6. Der Behauptung der uneingeschränkten Gültigkeit des Satzes Praedicatum inest subjecto wird man ferner die Thatsache der Veränderlichkeit der Dinge entgegenhalten; und es muss zugestanden werden, dass ihre Vereinbarkeit mit dieser ein Problem bildet, von dessen Lösung jeder seine Zustimmung zu ihr, auch nach dem eben für sie geführten Nachweise, abhängig zu machen das Recht hat.

Ich lege zunächst die Schwierigkeit, um die es sich handelt, dar, indem ich mich auf den Standpunkt des Gegners stelle. Das Princip des zureichendes Grundes verlangt, dass jedes Wirkliche, welches die Möglichkeit bietet, es zum Inhalte eines Urtheils zu machen, jeder Sachverhalt, für einen ihn hinreichend durchschauenden Verstand den Inhalt eines analytischen Urtheils bilden müsste. Jedes analytische Urtheil nun gilt so lange, als sein Gegenstand derselbe Gegenstand bleibt, oder, was dasselbe ist, als dessen Wesenheit, d. i. das, wodurch er dieser besondere, von allen anderen an sich möglichen verschiedene Gegenstand ist, dieselbe bleibt; denn das Prädicat eines solchen Urtheils ist mit der Wesenheit seines Subjectes oder einem Bestandtheile derselben objectiv (der Sache nach) identisch und unterscheidet sich davon nur subjectiv (der Auffassung nach). Die veränderlichen Dinge aber haben Bestimmtheiten, die ihnen nicht so lange zukommen oder doch nicht zuzukommen brauchen, als sie dieselben Dinge bleiben, also Bestimmtheiten, die nicht objectiv in ihrer Wesenheit enthalten sind, sondern zu dieser hinzukommen', deren Prädicirung von ihnen also synthetisch ist. Auch für einen Verstand, der einen vollkommenen Begriff von einem veränderlichen Dinge A hätte, wäre doch die Erkenntnis, dass diesem Dinge eine Bestimmtheit B, die ihm nicht immer zuzukommen braucht, gegenwärtig zukomme, synthetisch. Dass ein Ding sich verändere und doch dabei dasselbe Ding bleibe, also dieselbe individuelle Wesenheit behalte, ist nur dann kein Widerspruch, wenn es nicht in seiner individuellen Wesenheit aufgeht, sondern Bestimmtlheiten hat, die nicht blos der Auffassung irgend eines Betrachters, sondern der Sache nach hinzukommen. Soweit die Dinge veränderlich sind, entsprechen sie demnach nicht dem Principe des zureichenden Grundes. Kein Sachverhalt,

der darin besteht, dass ein Ding gegenwärtig eine Bestimmtheit hat, die es nicht immer gehabt hat und haben wird, hat einen zureichenden Grund.

Die einfachste Art, diesem Einwurfe zu begegnen, wäre offenbar die, seinen Inhalt völlig zuzugeben, ihm aber die Bedeutung eines Einwurfs durch die Behauptung streitig zu machen, dass die veränderlichen Dinge blosse Erscheinungen seien, der Satz des Grundes also, der nur von den wirklich existirenden Dingen, den Dingen an sich, rede, ihnen ebensowenig wie den Traumbildern und den Erzeugnissen willkürlichen Phantasirens eine Verpflichtung auferlege. Allein diese Behauptung enthält einen Widerspruch. Denn wer zugiebt, dass Veränderungen wenigstens zu sein scheinen, oder, was dasselbe ist, dass wir Veränderungen wahrnehmen, giebt damit auch zu, dass es wenigstens Ein Ding wirklich gebe, das sich verändere, nämlich ihn selbst, das Veränderungen wahrnehmende eigene Ich. Es ist ja evident, dass sich, während wir eine Veränderung wahrnehmen, der Inhalt unseres Wahrnehmens und mithin unser Wahrnehmen selbst verändert. Z. B. die Bewegung meiner schreibenden Hand, die ich sehe, mag blosser Schein sein, so ist es doch kein Schein, dass ich die Hand, die ich vor einem Augenblicke in einer gewissen Lage und Haltung sah, jetzt in einer anderen sehe, dass ich also mich selbst hinsichtlich meines Sehens verändert habe. Und angenommen auch, unser inneres Wahrnehmen täusche uns, wie Kant lehrte, nicht minder als unser äusseres, selbst das also sei blosser Schein, dass wir Veränderungen auch nur wahrnehmen oder dass deren stattzufinden auch nur scheinen, so hätte wenigstens dieser Schein des Stattzufinden-scheinens, oder, was dasselbe ist, das Wahrnehmen unserer selbst als eines Veränderungen wahrnehmenden Wesens, wirkliches Dasein; und darin läge wieder das Zugeständnis dass es wirklich Veränderung gebe, denn das Wahrnehmen unseres Ich als eines eine Veränderung wahrnehmenden Wesens ist ein sich veränderndes Wahrnehmen.

Ein anderer Versuch, den Glauben an die uneingeschränkte Gültigkeit des Satzes vom Grunde aufrecht zu erhalten, würde darin bestehen, dass man zwar die Wirklichkeit des Wechsels in der Welt, des Werdens oder Geschehens, das wir wahrnehmen, zugestände, dabei aber wiederum das Dasein veränderlicher Dinge leugnete, indem man behauptete, dass überall da, wo uns ein Ding, mit sich identisch

bleibend, eine seiner Bestimmtheiten gegen eine andere zu vertauschen scheine, in Wirklichkeit dieses Ding sich in ein anderes verwandele, also dieses Ding vergehe und ein anderes entstehe. Es ist freilich, wäre näher zu sagen, eine Thatsache, dass, wenn eine Bestimmtheit B eines Dinges A verschwindet und dafür eine neue Bestimmtheit C auftritt, das Ding, dem C zukommt, noch vollkommen der singulären Vorstellung entsprechen kann, durch die wir A, es von allen anderen Dingen unterscheidend, vorstellten. Mache ich z. B. aus einem rundlichen Stücke Wachs ein längliches, so brauche ich mit dem constituirenden Inhalte der Vorstellung, durch die ich das rundliche Stück vorstelle, nicht die mindeste Veränderung vorzunehmen, um eine Einzelvorstellung auch von dem länglichen Stücke zu haben, denn die den constituirenden Inhalt der Vorstellung des rundlichen Stückes bildenden Bestimmtheiten, dass es nämlich dieses in meiner Hand befindliche Stück Wachs sei, sind auch in dem länglichen enthalten und genügen, es von allen anderen Dingen zu unterscheiden. Oder wenn die grüne Farbe eines Blattes verschwindet und an seine Stelle die gelbe tritt, so trifft die Vorstellung, durch die ich das grüne Blatt als ein individuelles Ding aus dem Ganzen der Wirklichkeit hervorhob, auch noch für das gelbe zu. Aber daraus folgt nicht, dass das Ding, dem jetzt die Bestimmtheit C zukommt, mit dem Dinge A, dem zuvor die Bestimmtheit B zukam, identisch sei. Diese Identität dürften wir nur dann behaupten, wenn wir wüssten, dass die individuelle Wesenheit des Dinges A auch die individuelle Wesenheit des C seienden Dinges sei. Das aber wissen wir eben nicht, da unsere Vorstellung von dem Dinge A, die, wie zugegeben wurde, auch für das C seiende Ding zutrifft, zu ihrem constituirenden Inhalte nicht die ganze individuelle Wesenheit von A, sondern nur einen Theil derselben hat. Wie das möglich sei, ist oben (S. 88 f.) gezeigt worden. Ein Theil der Wesenheit des Dinges A reicht, um kurz daran zu erinnern, deshalb hin, A von allen anderen Dingen zu unterscheiden, weil uns A ein existirendes Ding bedeutet; denn es seien a, b, c, d die Bestimmtheiten, welche die individuelle Wesenheit von A ausmachen, es sei ferner δ eine in d enthaltene allgemeine Bestimmtheit, und von allen Dingen, deren Vorstellungen man dadurch bilden könnte, dass man in der Vereinigung von a, b, c und δ die allgemeine Bestimmtheit δ durch eine besondere, in der sie enthalten ist, d, d_1, d_2 u. s. w. ersetzte, existire nur das eine, dem

δ dadurch zukommt, dass ihm d zukommt, so ist die Vorstellung, die durch die Bestimmtheiten a, b, c und δ constituirt wird, die singuläre Vorstellung von A, obwohl die Verbindung von a, b, c und δ nur einen Theil seiner individuellen Wesenheit ausmacht. Es ist also möglich, dass das Ding, dem jetzt die Bestimmtheit C zukommt, zwar durch dieselbe singuläre Vorstellung vorgestellt wird wie das Ding A, aber dennoch sich seiner individuellen Wesenheit nach von ihm unterscheidet, also nicht mit A identisch ist; und dann besteht der Vorgang, dass B verschwindet und C auftritt, nicht in der Veränderung eines mit sich identisch bleibenden Dinges A, sondern in dem Verschwinden des Dinges A, dem B zukam (zu dem also, nach dem Satze des Grundes, B in dem Verhältnisse stand, mit seiner individuellen Wesenheit oder einem Bestandtheile derselben der Sache nach identisch, der Auffassung nach aber davon verschieden zu sein, obwohl für uns das Urtheil A ist B synthetisch war), uud dem Auftreten eines neuen Dinges A_1, dem C zukommt. Das Stück Wachs, das ich aus einer rundlichen Form in eine längliche bringe, bleibt zwar dasselbe Stück Wachs, aber vielleicht nicht dasselbe D i n g, denn die Bestimmtheit, dieses in meiner Hand befindliche Stück Wachs zu sein, ist eine allgemeine Bestimmtheit (sie könnte ja auch statt diesem einem anderen Stücke Wachs zukommen), und die Uebereinstimmung des länglichen mit dem rundlichen Stücke in einer allgemeinen Bestimmtheit genügt nicht zum Beweise, dass beide dasselbe Ding seien; um die Identität beider behaupten zu dürfen, müsste man wissen, dass die vollständige, in jeder Hinsicht bestimmte individuelle Wesenheit des einen Stückes auch die des anderen sei.

Es wird sich in der That nichts gegen die Möglichkeit einwenden lassen, dass ein Geschehen, welches uns ein Sichverändern eines mit sich identisch bleibenden Dinges zu sein scheint, das Vergehen eines Dinges und das Entstehen eines anderen aus ihm sei. Selbst die c o n t i n u i r l i c h e Umwandlung eines Sachverhaltes in einen anderen, z. B. eine Bewegung oder der Uebergang einer hellen Farbe in die entsprechende dunkle durch die unendlich vielen zwischen dem Hell und dem Dunkel liegenden Schattirungen hindurch, lässt sich ohne die Annahme eines mit sich identisch bleibenden Dinges, an dem er sich vollzöge, denken: nur müsste in diesem Falle gesagt werden, dass i n j e d e m A u g e n b l i c k e ein neues Ding entstehe und, indem es entstehe, auch wieder vergehe. Aber für die Anerkennung der un-

beschränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde ist mit diesem Zugeständnisse nichts gewonnen. Denn erstens ist das wirkliche Dasein wenigstens Eines der veränderlichen Dinge, die uns dazusein scheinen, unzweifelhaft, das des eigenen Ich; niemand wird im Ernste leugnen wollen, dass, wenn auch sein Bewusstsein sich forwährend ändert, doch das Subject desselben, sein eigenes Ich, immer dasselbe bleibt. Zweitens müsste doch auch die Ansicht, dass die Veränderung mit sich identisch bleibender Dinge in der Welt nur ein Schein sei, dem als wirkliches Geschehen ein Entstehen und Vergehen unveränderlicher Dinge zu Grunde liege, zugeben, dass das Entstehen und Vergehen der unveränderlichen Dinge selbst ein Sich-verändern eines mit sich identisch bleibenden Dinges, nämlich des Weltganzen, sei.

Ebensowenig wie das wirkliche Dasein veränderlicher Dinge lässt sich der Anspruch des Satzes vom Grunde, ein Gesetz für alle Dinge in Beziehung auf alle Bestimmtheiten, die von ihnen ausgesagt werden dürfen, zu sein, mit Erfolg bestreiten. Von jedem existirenden Dinge gilt, dass jede seiner Bestimmtheiten, die nicht explicite in seiner individuellen Wesenheit enthalten ist, es implicite ist, d. i. zwar der Auffassung nach von ihr und allen ihren Bestandtheilen verschieden, der Sache nach aber mit ihr oder einem ihrer Bestandtheile identisch ist (wie z. B. die Dreiwinkeligkeit mit der Dreiseitigkeit oder das $2 + 3$ sein mit dem $4 + 1$ sein). Denn könnte zu dem, wodurch ein Ding *A* dieses besondere, sich von allen anderen Einzeldingen unterscheidende Ding *A* ist, zu der Wesenheit von *A*, ein von ihr und allen ihren Bestandtheilen nicht blos der Auffassung, sondern auch der Sache nach verschiedenes Prädicat *B* hinzukommen, so wäre diese Wesenheit ein Allgemeines, zu dem *B* in dem Verhältnisse einer determinirenden Bestimmtheit stände, also nicht die Wesenheit des Einzeldinges *A*, und nicht von *A* überhaupt, sondern nur von dem *B*-seienden *A* dürfte *B* prädicirt werden, oder, was dasselbe ist, nicht das kategorische Urtheil „*A* ist *B*“, sondern nur das hypothetische „Wenn ein *A* *B* ist, ist es *B*“ wäre wahr (vergl. o. S. 87). Man kann sich also mit der Frage, wie unbeschadet des Satzes vom zureichenden Grunde veränderliche Dinge existiren können, nicht dadurch abfinden, dass man einer ihrer beiden Voraussetzungen (der der ausnahmslosen Gültigkeit jenes Satzes oder der des Daseins veränderlicher Dinge) seine Zustimmung verweigert, sondern nur dadurch, dass man sie beantwortet, wie dies nunmehr versucht werden soll.

7. Der Satz des Grundes behauptet, dass alle Bestimmtheiten der Dinge in ihren individuellen Wesenheiten, sei es explicite, sei es implicite enthalten, dass also die individuelle Wesenheit eines Dinges und dieses Ding schlechthin dasselbe seien. Giebt man nun zu, was oben angenommen wurde, dass die Wesenheiten der Dinge schlechthin unveränderlich seien, so folgt unweigerlich, dass dies auch von den Dingen selbst gelte. Die einzige Aussicht, die sich noch darbietet, den Satz des Grundes mit der Anerkennung des Daseins veränderlicher Dinge zu vereinigen, ist also die, dass sich bei näherer Erwägung das Gegentheil jener Voraussetzung, die Veränderlichkeit der Wesenheiten, als möglich erweisen werde.

Wir können zunächst eine Bedingung angeben, an welche diese Möglichkeit gebunden ist. Es bezeichne *Wg* eine individuelle Wesenheit, wie sie in dem gegenwärtigen Augenblicke *g* ist, *Wv* die besondere Gestalt, in der eine individuelle Wesenheit in dem um T_1 Zeiteinheiten (etwa Secunden) früheren Zeitpunkte *v* auftrat, und endlich *Wz* die besondere Gestalt einer individuellen Wesenheit in dem nach T_2 Zeiteinheiten auf *g* folgenden Augenblicke *z*. Sollen nun das Ding, dessen Wesenheit gegenwärtig (im Punkte *g*) *Wg* ist, das Ding, dessen Wesenheit vor T_1 Zeiteinheiten (im Punkte *v*) *Wv* war, und das Ding, dessen Wesenheit nach T_2 Zeiteinheiten (im Punkte *z*) *Wz* sein wird, ein und dasselbe Ding sein, so müssen ohne Zweifel das *Wg*-sein, das vor T_1 Zeiteinheiten *Wv*-gewesen-sein und das nach T_2 Zeiteinheiten *Wz*-sein-werden objectiv, der Sache nach, dasselbe sein, wenn auch *Wg*, *Wv* und *Wz* verschieden sind. Nur subjectiv, der Auffassung nach (also so wie z. B. die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit, oder das $3+1$ sein und das $2+2$ sein) dürfen sich diese Bestimmtheiten von einander unterscheiden. Denn wären sie objectiv verschieden, so hätten die Vorstellungen des jetzt *Wg*-seienden Dinges, des im Punkte *v* *Wv*-gewesen-seienden Dinges und des im Punkte *z* *Wz*-sein-werdenden Dinges, welche alle drei ganz bestimmte, singuläre Vorstellungen sind, nicht dasselbe Ding *A*, sondern verschiedene Dinge zum Gegenstande. Ist umgekehrt die angegebene Bedingung erfüllt, so sind das Ding, dessen Wesenheit jetzt die Gestalt *Wg* zeigt, das Ding, dessen besondere Wesenheitsgestaltung im Punkte *v* *Wv* war, und das Ding, dessen besondere Wesenheitsgestaltung im Punkte *z* *Wz* sein wird, ein und dasselbe Ding *A*. Denn es gelten dann von dem gegenwärtig *Wg*-seienden

Dinge die Urtheile, dass es vor T_1 Zeiteinheiten das *Wv*-seinde war, und dass es nach T_2 Zeiteinheiten das *Wz*-seiende sein wird; oder es galten im Punkte *v* von dem *Wv*-seienden Dinge die Urtheile, dass es nach T_1 Zeiteinheiten *Wg*, und dass es nach $T_1 + T_2$ Zeiteinheiten *Wz* sein werde; oder es werden im Zeitpunkte *z* die Urtheile gelten, dass das *Wz*-seiende Ding vor T_2 Zeiteinheiten *Wg*, und dass es vor $T_2 + T_1$ Zeiteinheiten *Wv* gewesen sei.

Auch dann, wenn die Begriffsinhalte *Wg*, *Wv*, *Wz* als gleich angenommen werden, können sie doch die Wesensgestaltungen desselben Dinges *A* in den Zeitpunkten *g*, *v* und *z* nur unter der Bedingung sein, dass auch das *Wg*-sein, das *Wv*-gewesen-sein und das *Wz*-sein-werden, wenn sie sich gleich der Auffassung nach von einander unterscheiden, doch der Sache nach identisch sind; und umgekehrt ist diese Bedingung nur dann erfüllt, wenn das Ding, dessen Wesenheit gegenwärtig *Wg* ist, das Ding, dessen Wesenheit im Punkte *v* *Wv* war und das Ding, dessen Wesenheit im Punkte *z* *Wz* sein wird, ein und dasselbe Ding sind, wenn also nicht zwischen den Punkten *v* und *g* das *Wv*-seiende Ding vernichtet und ein ihm völlig gleiches *Wg*-seiendes geschaffen wurde, und nicht zwischen den Punkten *g* und *z* das *Wg*-seiende Ding verschwinden und an seine Stelle ein neues ihm völlig gleiches *Wz*-seiendes treten wird.

Sollte gefragt werden, worin denn die Wesenheit eines Dinges, die, indem sie sich in der beschriebenen Weise verändere, doch immer dieselbe Wesenheit bleiben müsse, die im Zeitpunkte *v* in der besonderen Gestalt *Wv*, im Zeitpunkt *g* in der besonderen Gestalt *Wg*, im Zeitpunkte *z* in der besonderen Gestalt *Wz* anftretende Wesenheit überhaupt bestehe, so wäre zu antworten: in dem *Wv*-gewesen-sein im Augenblicke *v*, oder in dem *Wg*-sein im Augenblicke *g*, oder in dem *Wz*-sein-werden im Punkte *z*. Auch ein alles durchschauender Verstand könnte die Wesenheit eines sich verändernden Dinges nicht anders bestimmen als durch die Angabe der Gestalt, in der sie im gegenwärtigen Augenblicke auftrete oder in einem bestimmten Augenblicke der Vergangenheit aufgetreten sei, oder in einem bestimmten Augenblicke der Zukunft auftreten werde. Ein den besonderen Gestalten *Wv*, *Wg*, *Wz* gemeinsames Allgemeines wäre nicht die Wesenheit eines einzelnen Dinges *A*, sondern die einer Art oder Gattung von Dingen.

Es darf hier nicht vergessen werden, dass im Begriffe der indi-

viduellen Wesenheit keineswegs die Bestimmung liegt, 'sie sei etwas, was von dem Dinge, dessen Wesenheit sie sei, übrig bleiben würde, wenn es aus allem Zusammenhange mit anderen Dingen herausgehoben würde. Vielmehr sind wie die inneren Bestimmtheiten eines Dinges, so auch alle diejenigen, die ihm durch seine Verknüpfung mit allen übrigen in dem Einen Weltganzen zukommen, explicite oder implicite in seiner Wesenheit enthalten, so dass, wer die Wesenheit eines Dinges vollkommen erfasst hätte, alle Dinge und alle in der Welt bestehenden Zusammenhänge und Beziehungen der Sache nach kännte. Die Behauptung, dass in der gegenwärtigen Gestalt der Wesenheit jedes veränderlichen Dinges alle vergangenen und zukünftigen Gestalten und mithin alles, was dieses Ding jemals gewesen sei und jemals sein werde, enthalten sei, so dass ein vollkommener diese Gestalt vollständig erfassender Verstand aus ihr die ganze Geschichte des Dinges zu erkennen im Stande sein würde, — diese Behauptung schliesst also keineswegs die andere aus, dass für alle Veränderungen jedes veränderlichen Dinges sein Zusammenhang mit anderen Dingen mit bestimmend sei. Man kann ihr Recht geben, ohne sich zu der Leibnizischen Lehre von dem völligenBestimmtsein aller Veränderungen jedes an sich existirenden Dinges durch dessen innere Einrichtung, zu der Lehre von den fensterlosen Monaden, zu bekennen.

Ist die angegebene Bedingung erfüllt, sind also mit dem Wg-sein in dem gegenwärtigen Augenblicke g das Wv-gewesen-sein vor T_1 Zeiteinheiten und das Wz-sein-werden nach T_2 Einheiten der Sache nach einerlei, so ist der Unterschied der besonderen Gestalten Wv, Wg, Wz, in denen die Wesenheit des Dinges A in den Zeitpunkten v, g, z auftritt, vollkommen durch den Unterschied dieser Zeitpunkte bestimmt. Worin Wv sich von Wg unterscheidet, ist dadurch, dass im Augenblicke g der Zeitpunkt v vor T_1 Zeiteinheiten Gegenwart war, und worin Wz sich von Wg unterscheidet, ist dadurch, dass im Augenblicke g der Zeitpunkt z nach T_2 Zeiteinheiten Gegenwart sein wird, vollständig bestimmt. Vorausgesetzt also, es könne auch unveränderliche und doch in der Zeit seiende Dinge geben, so sind die veränderlichen ihnen darin gleich, dass sich, indem sie sich verändern, nichts weiter mit ihnen ereignet, als dass ihr Dasein aus einem Zeitpunkte in einen anderen übergeht. Ein unveränderliches Ding ist in jedem Zeitpunkte seines Daseins eben in einem anderen Zeitpunkte da, als es in allen früheren da war und in allen späteren dasein wird,

und mehr, als dass es ununterbrochen den Zeitpunkt seines Daseins wechselt, geschieht auch mit einem sich verändernden Dinge nicht. Denken wir uns zwei Dinge, von denen das eine, indem der Zeitpunkt seines Daseins wechselt, zugleich einen Wechsel in seinen Bestimmtheiten erleidet, das andere nicht, so würde der Grund dieses Unterschiedes in ihren Wesenheiten und deren Beziehungen zur Zeit zu suchen sein; während die Wesenheit des einen von solcher Art wäre, dass sie in der Unruhe der Zeit nicht selbst ruhig bleiben könnte, und umgekehrt ihre Ruhe die Verbindung mit der Unruhe der Zeit nicht zulassen würde, ständen die Wesenheit des anderen und sein Sein in der Zeit in dem Verhältnisse völliger Gleichgültigkeit zu einander.

Die Behauptung, dass alle Veränderungen, die ein Ding erleide, vollständig durch die Zeitpunkte, in denen es sie erleide, bestimmt seien, so dass man nur die besondere Gestalt seiner Wesenheit in irgend einem Zeitpunkte und die Entfernung eines anderen von diesem in der Richtung der Vergangenheit oder der Zukunft zu kennen brauchte, um die besondere Gestalt seiner Wesenheit in diesem zweiten Zeitpunkte und mithin alle ihm in demselben zukommenden Bestimmtheiten angeben zu können, — diese Behauptung meint selbstverständlich nicht, dass die Veränderung, die ein mit sich identisch bleibendes Ding erfahre, eine Wirkung seines Daseins in der Zeit, des Wechsels der Zeitpunkte seines Daseins sei. Wir werden vielmehr unser Ergebnis näher dahin bestimmen müssen, dass nicht die Gestalt *Wm*, in der in irgend einem Zeitpunkte *m* die Wesenheit eines Dinges auftritt, diese besondere Gestalt *Wm* deshalb sei, weil der Zeitpunkt *m* dieser bestimmte Zeitpunkt sei, sondern dass umgekehrt der Zeitpunkt *m* dieser bestimmte Zeitpunkt deshalb sei, weil er die bestimmte Wesenheitsgestaltung *Wm* zum Inhalte habe. Wie wenig widerstandsfähig auch ein Ding sein möchte, so könnte ihm doch die blosse Zeit nichts anhaben. Die Dinge erleiden von der Zeit, indem dieselbe sich in der Richtung von der Zukunft zur Vergangenheit über sie hinwegbewegt, oder, nach anderer Vorstellungsweise, indem sie sich in ihr in der Richtung von der Vergangenheit zur Zukunft bewegen, keine Einwirkung, wie sie ein Stein von dem über ihn hinwegströmenden Flusse erleidet oder ein Schiff von dem stehenden Wasser eines Canals, den es durchsegelt. Die Zeit besteht gar nicht für sich, unabhängig von den Dingen, die in ihr sind,

sondern erst durch die Veränderung dieser Dinge. Würden die Dinge vernichtet, oder hörten sie auf, sich zu verändern, so verschwände der Unterschied der Zeitpunkte (z. B. der Unterschied zwischen zwei Punkten *m* und *p*, zwischen denen *n* liegt, dass *m n* vorhergeht, *p* dagegen auf *n* folgt), und damit hörten sie auf, Zeitpunkte zu sein, und hörte die Zeit auf, Zeit zu sein. Das Sein in der Zeit ist nicht eine Bedingung, die erst erfüllt sein müsste, damit es sich verändernde Dinge geben könnte, sondern die sich verändernden Dinge bringen ihrer Natur nach die Zeit mit sich.

Ich möchte hier noch darauf aufmerksam machen, dass die Ansicht, welche der Zeit eine von den in ihr seienden Dingen und in ihr geschehenden Ereignissen unabhängige Wirklichkeit zuschreibt, dem Satze des zureichenden Grundes widerspricht. Ihr zufolge nämlich müsste sich vorstellen lassen, dass die ganze Geschichte des Weltganzen um irgend eine Strecke *T* nach der Seite der Vergangenheit oder der Zukunft in der Zeit verschoben werde, und würde nun gefragt, warum alles, was bisher geschehen sei, gerade zu der Zeit geschehen sei, zu der es nun einmal geschehen sei, und nicht um *T* Zeiteinheiten früher oder später, so müsste geantwortet werden, dass es dafür keinen Grund gebe, denn er könnte weder in dem Zeitinhalte noch in der Zeit selbst liegen, da beide jene Verschiebung zuliessen. Ist dagegen die Zeit nicht für sich, besteht der Unterschied des Früher-seins und des Später-seins nur in den Veränderungen der Dinge und durch sie, ist jeder Zeitpunkt der bestimmte Zeitpunkt, der er ist, durch die Bestimmtheit dessen, was in ihm ist und geschieht, so enthält die Vorstellung einer Verschiebung der Welt in der Zeit einen Widerspruch; denn nach der Verschiebung wäre alles so wie vorher, sie hätte also gar nicht stattgefunden; die Frage nach dem Grunde, warum nicht in der ganzen Kette der Veränderungen der Welt jedes Glied um einen Zeitraum *T* früher oder später eingetreten sei bez. eintreten werde, hat daher keinen Sinn. „Was die Frage anbetrifft, sagt Leibniz (Erdm. S. 770 b, vergl. S. 745 a, 752 a), ob Gott hätte die Welt früher schaffen können, so muss man sich ihre Bedeutung klar machen. Da ich gezeigt habe, dass die Zeit ohne die Dinge nichts anders ist als eine blosse ideale Möglichkeit, so ist es offenbar, dass der, welcher sagt, dieselbe Welt, die in Wirklichkeit geschaffen ist, hätte ohne jede Veränderung auch früher geschaffen werden können, etwas sagt, was keinen verständlichen Sinn hat. Denn

es gibt kein Zeichen oder keinen Unterschied, woran es möglich wäre zu erkennen, dass sie früher geschaffen wäre. Wie ich also schon gesagt habe, ist die Voraussetzung, dass Gott dieselbe Welt hätte früher schaffen können, eine Voraussetzung von etwas ganz Chimärischem. Man macht damit aus der Zeit ein absolutes, von Gott unabhängiges Ding, während sie doch mit den Creaturen zusammen existiren muss, und nicht anders vorgestellt werden kann als vermittelst der Ordnung und der Quantität der Veränderung der Creaturen.“

8. Jede Veränderung eines Dinges ist — so fanden wir — Veränderung seiner individuellen Wesenheit, denn da der Begriff, der diese zum Inhalte hat, nicht mehr, wie der einer Art oder Gattung, durch Hinzufügung einer Bestimmtheit determinirt werden kann, so kommt in keinem Dinge zu seiner Wesenheit noch etwas hinzu, vielmehr sind alle Bestimmtheiten eines Dinges in seiner Wesenheit explicite oder implicite enthalten, und keine von ihnen kann daher durch eine andere ersetzt werden, ohne dass seine Wesenheit sich veränderte. Damit aber ein Ding, während seine Wesenheit sich verändert, doch dasselbe Ding bleibe, muss in jedem Augenblicke seines Daseins die darin wirklich gewordene besondere Gestalt seiner Wesenheit das Gewesen-sein jeder in einem früheren Zeitpunkte gewesenen und das Sein-werden jeder in einem späteren Zeitpunkte sein werdenden implicite enthalten, so dass ein Verstand, der die Wesenheit eines Dinges in ihrer gegenwärtigen Gestalt vollständig erfasst hätte, nicht blos alles, was es ist, sondern auch alles, was es jemals war und jemals sein wird, in analytischen Urtheilen zu erkennen vermöchte. Träte an die Stelle der besonderen Gestalt, welche die Wesenheit eines Dinges in irgend einem Augenblicke hat, etwas, dessen Sein-werden nicht in ihr wäre implicite enthalten gewesen, so wäre dieser Vorgang nicht eine Veränderung eines dabei dasselbe Ding bleibenden Dinges, sondern das Verschwinden eines Dinges und das Auftreten eines neuen.

Die Lösung der Aufgabe, die Möglichkeit in der Veränderung mit sich identisch bleibender Dinge zu begreifen, ist nun aber mit diesem Nachweise der einzigen Bedingung, von der diese Möglichkeit abhängt, noch nicht beendigt. Denn das, was die nachgewiesene Bedingung fordert, scheint selbst unmöglich zu sein. Was in einem Sein implicite enthalten ist, wie z. B. in dem Dreiseitig-sein einer Figur ihr Dreiwinkelig-sein oder in dem Zehn-sein die Theilbarkeit

durch Fünf, scheint wiederum nur in einem Sein, nicht aber in einem Gewesen-sein oder Sein-werden bestehen zu können. Es scheint m. a. W. ein Widerspruch zu sein, dass sich von dem Sein dessen, was gegenwärtig die Wesenheit eines Dinges oder einen Theil von ihr ausmacht, das Gewesen-sein einer diesem Dinge nicht mehr oder das Sein-werden einer ihm noch nicht zukommenden Bestimmtheit, z. B. von dem Dreieckig-sein einer Wachsscheibe ihr Viereckig-gewesen-sein oder ihr Rund-sein-werden, nur subjectiv, der Auffassung nach, unterscheide. Die Erkenntnis, dass ein Ding eine ihm gegenwärtig fehlende Bestimmtheit einst gehabt habe oder demnächst haben werde, könnte, so scheint es, auch ein Verstand, für den die ganze Wesenheit dieses Dinges in ihrer gegenwärtigen Gestalt offen daläge, nur in einem synthetischen Urtheile besitzen.

Es wurde oben darauf hingewiesen, dass die Bedingung der Möglichkeit in der Veränderung mit sich identisch bleibender Dinge auch für die Möglichkeit unverändert bleibender, doch in der Zeit seiender, wenn es sonst deren geben könnte, gelten würde. Auch wenn *Wv*, *Wg* und *Wz* einander vollkommen gleich wären, müssten das *Wv*-gewesen-sein im Zeitpunkte *v*, das *Wg*-sein im Zeitpunkte *g* und das *Wz*-sein-werden im Zeitpunkte *z* dieselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtete Bestimmtheit sein, damit das Ding, dessen Wesenheit *Wv* war, das Ding, dessen Wesenheit *Wg* ist, und das Ding, dessen Wesenheit *Wz* sein wird, ein und dasselbe Ding *A* sein könnten. Und umgekehrt, nur dann, wenn jene drei einander gleichen Wesenheitsgestaltungen Wesenheitsgestaltungen desselben Dinges *A* wären, wären das *Wv*-gewesen-sein, das *Wg*-sein und das *Wz*-sein-werden der Sache nach dieselbe Bestimmtheit; denn wäre das Ding, dessen Wesenheit im Punkte *v* *Wv* war, zwischen den Punkten *v* und *g* vernichtet und ein ihm völlig gleiches Ding *A* geschaffen worden, und stände zwischen den Punkten *g* und *z* wiederum die Ersetzung des Dinges *A* durch ein neu geschaffenes ihm völlig gleiches bevor, so wäre ja das *Wg*-sein des Dinges *A* im Punkte *g* nicht identisch mit *Wv*-gewesen-sein und *Wz*-sein-werden. In dem Falle nun, dass *Wv*, *Wg* und *Wz* einander völlig gleich wären, würde die Bedingung dafür, dass sie Wesenheitsgestaltungen desselben Dinges *A* seien, nichts Undenkbares fordern. Aber wie können auch dann, wenn *Wv*, *Wg* und *Wz* objectiv, der Sache nach, verschieden sind, das *Wv*-gewesen-sein, das *Wg*-sein und das *Wz*-sein-werden

objectiv identisch und nur subjectiv, der Auffassung nach, verschieden sein?

Wir müssen zugeben, dass in dem, was ein Ding in dem untheilbaren Zeitpunkte der Gegenwart ist, kein Gewesen-sein eines nicht mehr und kein Sein-werden eines noch nicht Seienden implicite enthalten sein kann. Denn wenn überhaupt jemals in der Erkenntnis eines vorübergehenden Zustandes eines Dinges die des vorhergehenden oder des nachfolgenden enthalten sein kann, so ist dies jedenfalls nur dann möglich, wenn dieser Zustand selbst schon in einem Sichverändern, einem Geschehen besteht; dazu aber gehört immer eine Zeitstrecke, wie kurz sie auch sei; in einem untheilbaren Zeitpunkte kann nichts geschehen, nichts sich ändern. Es war also unrichtig, wenn wir bisher stillschweigend voraussetzten, dass der Wesenheit eines veränderlichen Dinges jeder untheilbare Zeitpunkt ihrer Dauer zum Dasein genügen würde. Wir müssen vielmehr annehmen, dass sie, indem sie in einem Geschehen, einem continuirlichen Wechsel momentaner Bestimmtheiten bestehe, nur in Zeitstrecken anzutreffen sei. Die Bedingung aber, der ihre Veränderung genügen muss, ist dann die, dass in jedem Theile ihrer Geschichte das Geschehen-sein jedes früheren und Geschehen-werden jedes späteren implicite enthalten sei. Die Grösse des Abschnittes, den man aus der Geschichte eines Dinges heraushebt, ist gleichgültig. Wie lang oder kurz ein Abschnitt auch sei, so stellt sich in ihm das die Wesenheit des Dinges bildende Geschehen in einer besonderen Gestalt dar, und aus dieser besonderen Gestalt muss einem sie vollkommen durchschauenden Verstande des Gewesen-sein aller früheren und das Sein-werden aller späteren, also die ganze Reihe der Veränderungen, die das Ding von seinem Entstehen bis zu seinem Untergange erleidet, a priori ohne Voraussetzung synthetischer Urtheile, welche Gesetze des Geschehens enthielten, erkennbar sein. Fassen wir irgend einen bestimmten Abschnitt in's Auge, so gilt das Gesagte auch in Bezug auf einen beliebigen Theil, den wir wieder aus ihm herausheben mögen, und in Bezug auf jeden Theil ihres Theiles, und sofort ohne Ende.

Dass zur Wirklichkeit eines Dinges oder seiner Wesenheit nicht ein untheilbarer Zeitpunkt genügt, sondern eine theilbare Zeitstrecke, die freilich kleiner sein kann als jede, die man sich denken mag, erforderlich ist, folgt nicht erst aus der Veränderlichkeit der Dinge; es folgt schon aus ihrem Sein in der Zeit überhaupt. Auch das

Dasein eines in der Zeit seienden unveränderlichen Dinges könnte nicht auf einen untheilbaren Zeitpunkt beschränkt sein; auch um ein solches Ding wahrzunehmen, müsste man ein Stück seiner zeitlichen Ausdehnung, wie klein dasselbe auch sei, in's Auge fassen. Denn in einem untheilbaren Zeitpunkte, der für sich nichts seienden Grenze zwischen zwei Zeitstrecken, kann nichts von dem sein, was den Inhalt einer Zeitstrecke bildet; sein Inhalt kann nur in der blossen Grenze zwischen dem Inhalte der vorhergehenden und dem der nachfolgenden Zeit bestehen.

Die Bedingung, von der wir nunmehr die Möglichkeit der Veränderung eines mit sich identisch bleibenden Dinges abhängig gemacht haben, schliesst eine unendliche Reihe von Bedingungen in sich. Denn muss jede Strecke einer solchen Veränderung das Gewesen-sein der vorhergehenden und das Sein-werden der nachfolgenden Strecke implicite enthalten, so muss jede in ihr als Theil enthaltene Strecke, da sie selbst wieder eine Veränderung eines mit sich identisch bleibenden Dinges ist, derselben Bedingung entsprechen, und dasselbe gilt von jedem Theile dieses Theils, und sofort ohne Ende. In der von den Zeitpunkten a und b begrenzten Zeitstrecke a b sei als Theil die Strecke $a_1\ b_1$ enthalten, in $a_1\ b_1$ $a_2\ b_2$ u. s. w., und es verändere ein Ding sich die Zeitstrecke $a\ b$ hindurch in der Weise, dass es dabei dasselbe Ding bleibe, so muss die Veränderungsstrecke $a_1\ b_1$ so beschaffen sein, dass ein sie vollständig durchschauender vollkommener Verstand aus ihr a priori die ihr vorhergehende Veränderungsstrecke aa_1 und die ihr nachfolgende $b_1\ b$ erkennen könnte; in demselben Verhältnisse wie $a_1\ b_1$ zu $a\ b$ muss aber auch $a_2\ b_2$ zu $a_1\ b_1$ stehen und $a_3\ b_3$ zu $a_2\ b_2$ und sofort ohne Ende. Eine Schwierigkeit, die unsere Untersuchung der Möglichkeit veränderlicher Dinge noch zu überwinden hätte, ergibt sich aus dieser Folgerung nicht. Denn jede der unendlichen vielen Bedingungen kann erfüllt sein. Von keiner der unendlich vielen Veränderungsstrecken $a_1\ b_1$, $a_2\ b_2$ u. s. w. ist einzusehen, warum sie nicht zu der ihr vorhergehenden und zu der auf sie folgenden Veränderung in dem geforderten Verhältnisse sollte stehen können. Auf die Versuche aber, in dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit einen Widerspruch nachzuweisen, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Denn angenommen, der behauptete Widerspruch bestehe in der That, so würde daraus folgen, dass die wirklich existirenden Dinge, für die allein der Satz des zureichenden

Grundes zu gelten beansprucht, nicht in der Zeit, zu deren Natur die unendliche Theilbarkeit gehört, wären und also sich nicht verändern könnten, und dann hätte es unserer Bemühungen, den von der Veränderlichkeit der Dinge hergenommenen Einwand gegen die unbeschränkte Gültigkeit des Satzes des Grundes zu widerlegen, gar nicht bedurft.

9. Nachdem sich herausgestellt hat, dass der in dem Satze des zureichenden Grundes enthaltenen Behauptung, jedes Ding gehe ganz in seiner Wesenheit auf, keineswegs das Dasein sich verändernder und dabei mit sich identisch bleibender Dinge widerstreitet, muss noch bestimmt werden, in welcher Weise die Begriffe des Grundes und der Folge auf solche Veränderungen Anwendung finden.

Vor allem ist hier festzustellen, dass jede Folge mit ihrem Grunde gleichzeitig ist; denn das Verhältnis von Grund und Folge ist das der Wesenheit eines Dinges und einer Bestimmtheit, die sich von der Wesenheit oder einer in ihr wie das Allgemeine im Besonderen enthaltenen Bestimmtheit nur subjectiv, der Auffassung nach, unterscheidet, objectiv, der Sache nach, aber damit identisch ist, und sobald daher der Grund da ist, sind auch alle seine Folgen da.

Heben wir demnach aus dem Dasein eines Dinges einen untheilbaren Zeitpunkt heraus, so ist der Grund, warum das Ding in ihm alle Bestimmtheiten besitzt, die es besitzt, warum es z. B. jetzt gerade an dieser Stelle des Raumes sich befindet und diese Farbe hat, der, dass in diesem Zeitpunkte seine Wesenheit eine solche ist, wie sie ist, gleichviel ob der betreffende Zeitpunkt einer Zeitstrecke vollständigen Beharrens oder einer solchen, während derer sich das Ding nach Wesenheit und prädicirbaren Bestimmtheiten ununterbrochen verändert, angehört. Allerdings reicht, worauf schon mehrfach hingewiesen wurde, ein untheilbarer Zeitpunkt nicht aus, das Dasein ein Dinges in sich zu fassen. Zum Dasein der Wesenheit eines Dinges und nicht minder zum Dasein einer in seiner Wesenheit explicite oder implicite enthaltenen Bestimmtheit gehört immer eine Zeitstrecke. Die Zeitstrecke, die hindurch ein Ding da ist, und die hindurch ihm eine gewisse Bestimmtheit zukommt, kann man beliebig kurz denken; man kann sie aber nicht zu Null werden lassen (wie dies geschieht, wenn man sie bis auf einen untheilbaren Zeitpunkt hinwegdenkt), ohne das Dasein des Dinges und aller seiner Bestimmtheiten aufzuheben. Die vollständige Wesenheit eines Dinges,

mit anderen Worten, ist entweder ein Beharren oder ein Wechseln, und dasselbe gilt von jeder explicite oder implicite in ihr enthaltenen Bestimmtheit, weder von einem Beharren aber noch von einem Wechseln kann etwas in einen untheilbaren Zeitpunkt fallen. Allein wie jeder Zeitpunkt, wenn er auch für sich nichts ist, doch die Grenze zwischen zwei Zeitstrecken ist, so ist auch das, was von dem Dasein eines Dinges in einen Zeitpunkt fällt, wenngleich es für sich nichts ist, doch die Grenze zwischen zwei Strecken des Beharrens oder des Wechselns; z. B. die Bestimmtheit eines ruhenden oder sich bewegenden Körpers, dass er sich in diesem Augenblicke an dieser Stelle des Raumes befindet, ist die selbst weder in einem Ruhen nach einem Sich-bewegen bestehende Grenze zwischen seinem früheren und seinem späteren Bleiben an dieser Stelle oder zwischen der vorhergehenden und der nachfolgenden Bewegung. Und zwischen dem, was von der Wesenheit eines Dinges auf diese Weise den untheilbaren Zeitpunkt der Gegenwart einnimmt oder einen solchen der Vergangenheit einnahm oder einen solchen der Zukunft einnehmen wird, und dem, was von einer prädicirbaren Bestimmtheit desselben Dinges demselben Zeitpunkte angehört oder angehörte oder angehören wird, besteht das Verhältnis von Grund und Folge.

Fassen wir statt eines untheilbaren Zeitpunktes eine Zeitstrecke in dem Dasein eines Dinges oder die ganze Zeit seines Daseins in's Auge, so ist die Wesenheit des Dinges, inwiefern sie in einem diese Zeitstrecke füllenden Beharren oder Wechseln (einem ruhigen Sein oder einem Geschehen) besteht, der Grund aller derjenigen von diesem Dinge prädicirbaren Bestimmtheiten, welche mit jenem Beharren oder Wechseln oder mit einem darin wie das Allgemeine im Besonderen enthaltenen Beharren oder Wechseln objectiv identisch, aber subjectiv davon verschieden sind. Fingiren wir z. B., die Wesenheit eines Dinges bestehe die ganze Dauer seines Daseins hindurch darin, dass es ein Quadrat von bestimmter Grösse und Lage sei, so bleibt dieses Ding so lange, als es dieses eigenthümliche Individuum bleibt, ein Viereck, dessen Diagonalen einander gleich sind, darum, weil es seine Wesenheit ist, ein Quadrat zu bleiben. Und denken wir uns ein Ding, dessen Wesenheit es wäre, von vier einander gleichen geraden Linien von der Grösse a begrenzt zu sein und zu bleiben und dabei ununterbrochen seine Gestalt zu ändern, indem zwei seiner Winkel continuirlich von 0 bis 180 Grad wüchsen und dafür die

beiden anderen continuirlich von 180 bis 0 Grad abnähmen, so stände zu diesem Geschehen die gleichzeitige continuirliche Veränderung des Grössenverhältnisses der Diagonalen von $0:2a$ bis $2a:0$ (oder umgekehrt) in dem Verhältnisse der Folge zum Grunde.

Zu dem, was in irgend einem zeitlichen Stücke einer Wesenheit (gleichviel ob einer in einem Beharren oder einer in einem Geschehen bestehenden) implicite enthalten ist, gehört, nach dem oben über die Identität eines Dinges mit sich in den verschiedenen Zeiten seines Daseins Dargelegten, auch das Gewesen-sein jedes früheren und das Sein-werden jedes späteren Stückes. Demnach besteht auch zwischen der Wesenheit eines Dinges, inwiefern sie durch das, was das Ding in irgend einer Zeitstrecke ist, bestimmt wird, einerseits und dem Gewesen-sein alles dessen, was das Ding in irgend einer früheren Zeit gewesen ist, sowie dem Sein-werden alles dessen, was es in irgend einer späteren Zeit sein wird, andererseits das Verhältnis von Grund und Folge. Und nicht bloss in Beziehung auf die Dinge, sondern auch in Beziehung auf das Weltganze finden die Begriffe des Grundes und der Folge in dieser Weise Anwendung. Nicht minder als das gegenwärtige Sein sind das gegenwärtige Gewesen-sein und das gegenwärtige Sein-werden eines gewissen Zustandes der Welt Folgen dessen, worin für einen Verstand, dessen Begriff der Welt nur gegenwärtig Wirkliches zum Inhalte hätte, die Wesenheit der Welt bestände. Und wird von der Welt erkannt, dass sie in einer früheren Zeit eine gewisse Bestimmtheit gehabt habende oder haben werdende gewesen sei, oder dass sie dies in einer späteren Zeit sein werde, so ist der Grund dieses Sachverhaltes die Wesenheit der Welt, inwiefern dieselbe mittels dessen, was die Welt in jener früheren Zeit war oder in jener späteren sein wird, bestimmt wird.

Nachdem hiermit die Bedeutung festgestellt ist, die das Princip des zureichenden Grundes erhält, wenn es auf das Beharren und das Wechseln mit ihren Inhalten, auf das Geschehen im weiteren Sinne des Wortes, angewandt wird, lässt sich auch mit wenigen Worten sein Verhältnis zu dem der Causalität bestimmen. Das letztere ist in dem ersteren enthalten. Das Princip der Causalität ist das des Grundes, sofern dieses fordert, dass die Geschichte jedes Dinges und ebenso die des Weltganzen in jeder Zeitstrecke vollständig durch seine Geschichte in der unmittelbar vorhergehenden Zeitstrecke, wie klein diese auch genommen werden möge, bestimmt sei, so dass ein

Verstand, der die letztere vollständig erkännte, daraus die erstere bis in's Kleinste und Verborgenste zu erkennen im Stande sein müsste. Dass Verhältniss von Ursache und Wirkung ist jedoch nicht eine besondere Gestalt desjenigen von Grund und Folge. Denn wenn zwei Geschehnisse in dem eben angegebenen Zusammenhange stehen, so bezeichnen wir das spätere als Wirkung und das frühere als Ursache, — als Folge aber nicht das spätere Geschehen selbst, sondern sein Bevorstehen zur Zeit des früheren, und als Grund zwar das frühere, aber nicht, inwiefern es gleich dem späteren ein Sachverhalt ist, also durch ein Urtheil gedacht wird, sondern inwiefern es die Wesenheit eines Dinges ausmacht, also durch einen Begriff vorgestellt wird. Darum ist jede Ursache selbst wieder Wirkung einer Ursache, während es ebenso sinnlos wäre, nach dem Grunde des Grundes eines Geschehens zu fragen, wie, nachdem man die Gleichwinkeligkeit eines Dreieckes als eine Folge seiner Gleichseitigkeit erkannt hätte, nach dem Grunde dafür, dass die gleichseitigen Dreiecke gleichseitig seien.

10. Die eben beendigten Erörterungen wurden durch Schwierigkeiten veranlasst, die sich dem Principe, dass alle Bestimmtheiten eines Dinges in dem, wodurch es überhaupt erst dieses besondere Ding sei, in seiner individuellen Wesenheit, enthalten seien, dem Satze Praedicatum inest subjecto, entgegenstellten. Es war zu zeigen, erstens, wie synthetische Erkenntnisse, wahre und gewisse Urtheile, die dem Inhalte ihres Subjectsbegriffes eine neue Bestimmtheit hinzufügen, möglich seien (vergl. o. S. 88 f.), zweitens, wie es analytische, von ihrem Gegenstande eine von Anfang an in seinem Begriffe enthaltene Bestimmtheit prädicirende Urtheile geben könne, die nicht Tautologien, sondern wirkliche Erkenntnisse seien, drittens, wie ein Wechsel in den Prädicaten eines Dinges möglich sei. Die nächste Aufgabe ist nun, festzustellen, ob jenes nunmehr gesicherte Princip mit dem des zureichenden Grundes völlig einerlei sei, wie Leibniz meinte, oder ob es das von diesem Behauptete durch Hinzufügung einer Bedingung einschränke. Der Satz vom zureichenden Grunde verlangt, dass jeder wirkliche Sachverhalt so beschaffen sei, dass ein ihn hinreichend durchschauender Verstand seine Wirklichkeit nicht als eine Thatsache hinzunehmen brauche, sondern sie verstehen könne. Nun bezeichnen wir als einen Sachverhalt Alles, was den Inhalt eines Urtheils oder einer Verbindung von Urtheilen zu bilden geeignet ist; und das, was wir in einem Urtheile denken, verstehen

wir vollkommen nur dann, wenn wir die Wahrheit dieses Urtheils mittels des vom Principe der Identität oder, falls es verneinend ist, mittels des vom Principe des ausgeschlossenen Dritten angegebenen Kriteriums einsehen (vergl. o. S. 91 f), oder in ihm eine Folge aus einem in jener Weise als wahr befundenen Urtheile oder einer Verbindung solcher erkennen, m. E. W., wenn es analytisch ist. Der Satz des zureichenden Grundes behauptet also, dass jeder wirkliche Sachverhalt von einem ihn hinreichend durchschauenden Verstande in einem, sei es primitiven, sei es abgeleiteten, analytischen Urtheile oder in einer Verbindung solcher Urtheile müsse erkannt werden können (vergl. o. S. 77). Der Satz Praedicatum inest subjecto andererseits behauptet, dass ein Urtheil von der Gestalt A ist B (ein von einem Dinge eine Bestimmtheit aussagendes Urtheil) nur dann wahr sei, wenn die prädicirte Bestimmtheit B in der individuellen Wesenheit des Dinges A enthalten sei, dass also für jeden Sachverhalt, der den Inhalt eines Urtheils oder einer Verbindung von Urtheilen von dieser Gestalt bilden könne, der Satz des zureichenden Grundes gelte. Es kommt demnach darauf an, ob jeder wirkliche Sachverhalt gestattet, ihn in einem Urtheile von der Gestalt A ist B oder einer Verbindung solcher Urtheile zu denken, oder ob es Sachverhalte gibt, die zu denken man einer anderen Art von Urtheilen bedarf. Nur im ersten Falle ist der Satz Praedicatum inest subjecto mit dem des zureichenden Grundes einerlei, und dieser also durch die bisher angestellten Betrachtungen seinem ganzen Umfange nach gesichert (vergl. o. S. 88).

Der Formel A ist B entsprechen nur die zugleich kategorischen, bejahenden, singulären und assertorischen Urtheile. Es ist aber leicht zu zeigen, dass es keine Sachverhalte gibt, die zu denken es anders beschaffener Urtheile bedürfte. Zunächst nämlich liegt auf der Hand, dass jeder Sachverhalt, der den Inhalt eines problematischen oder eines apodictischen Urtheils bildet, auch durch ein assertorisches gedacht werden kann. Hinsichtlich des durch sie gedachten Sachverhalts besteht ja zwischen den Urtheilen A ist (wirklich) B, A ist vielleicht B, A muss B sein, gar kein Unterschied; sie unterscheiden sich nur hinsichtlich dessen, was der Urtheilende über die Geltung der Prädicirung der Bestimmtheit B von dem Gegenstande A denkt (hinsichtlich des Werthes der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt, wie Kant sagt). Bezüglich der allge-

meinen Urtheile zweitens wurde schon in einem früheren Zusammenhange (o. S. 78 f.) darauf aufmerksam gemacht, dass sie zum Inhalte einen zusammengesetzten Sachverhalt haben, der auch durch eine Verbindung von singulären Urtheilen vollständig gedacht werden kann; und dasselbe gilt offenbar von den particulären. Hat ein in einem Satze von der Gestalt „Alle *A* sind *B*“ ausgedrücktes Urtheil näher den Sinn, dass die *A* nicht zufällig in dem *B*-sein übereinstimmen, sondern dass in jedem dieser Dinge die Bestimmtheit *B* von seinem Gattungscharakter gefordert werde (also den Sinn „Die *A* sind als solche *B*“), so behauptet er allerdings mehr als die Verbindung aller der Urtheile, die von einem einzelnen *A* das *B*-sein bejahen, aber angenommen auch, es dürfe darum von ihm gesagt werden, es habe zum Inhalte einen Sachverhalt, den festzustellen keine Verbindung von singulären Urtheilen (A_1 ist *B*, A_2 ist *B* u. s. w.) hinreiche, so könnte sich doch daraus kein Zweifel an der unbeschränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde ergeben; denn dadurch unterscheiden sich ja gerade die der Formel „Die *A* sind als solche *B*“ entsprechenden Urtheile von den ihr nicht entsprechenden allgemeinen „Die *A* sind sämmtlich *B*“, das für sie ihrem Begriffe nach das Praedicatum inest subjecto gilt. Was drittens die verneinenden Urtheile betrifft, so wurde ebenfalls schon oben (S. 79 f.) gezeigt, dass die Sachverhalte, auf die sie sich beziehen, es zulassen, vom Denken in bejahenden Urtheilen erfasst zu werden. Kommt nämlich einem Dinge *A* eine Bestimmtheit *B* nicht zu, so muss ihm statt ihrer eine dem Urtheile „*A* ist nicht *B*“ unbekannte Bestimmtheit *C* zukommen, durch die *B* von *A* ausgeschlossen wird; denn jedes verneinende Urtheil muss, um wahr zu sein, mit seinem Gegenstande übereinstimmen, indem es sich nach ihm richtet, das aber kann es, da die blosse Abwesenheit von *B* nicht eine anwesende Bestimmtheit des Dinges *A* ist, nur dadurch, dass die Verneinung der Bestimmtheit *B* von dem Dinge *A* gleichbedeutend ist mit der Bejahung einer in ihm nicht angegebenen und möglicherweise dem Urtheilenden unbekannten und sogar unerkennbaren Bestimmtheit *C*, die aber der Bedingung genügen muss, dass sie *A* verhindert, *B* zu sein. Dies nun, der Besitz einer solchen Bestimmtheit *C* seitens des Dinges *A*, ist der ganze Sachverhalt, der durch das verneinende Urtheil „*A* ist nicht *B*“ festgestellt wird, und daraus folgt, was zu zeigen war. Die hypothetischen und die disjunctiven Ur-

theile endlich viertens lassen sich auf kategorische zurückführen. Es sind nämlich zwei Arten hypothetischer Urtheile zu unterscheiden: die einen entsprechen der Formel „Wenn ein *A B* ist, so ist es *C*“ und haben das Eigenthümliche, dass ihnen ein particuläres „Einige *A* sind *C*“ entnommen werden kann, die anderen können durch die Formel „Vorausgesetzt, dass *A B* ist, so ist *C D*“ dargestellt werden und enthalten ein problematisches „Vielleicht ist *C D*“. Die ersteren nun haben einen Sachverhalt zum Inhalte, der auch durch ein der Formel „Alle *A*, welche *B* sind sind *C*“ entsprechendes, also ein kategorisches allgemeines gedacht werden kann, und die anderen unterscheiden sich von dem kategorischen und assertorischen „*C* ist *D*“ nicht hinsichtlich des Sachverhaltes, auf den sie sich beziehen, sondern nur hinsichtlich der Geltung, die sie der Prädicirung der Bestimmtheit *D* von dem Gegenstande *C* zuschreiben. Die disjunctiven Urtheile sodann schliessen sich theils an die hypothetischen der ersten, theils an die der zweiten Art an: an die der ersten die durch die Formel „Die *A* sind theils *B* theils *C*“, an die der zweiten die durch die Formel „Entweder ist *A B* oder *C D*“ darstellbaren. Jene lassen sich durch mehrere hypothetische der ersten Art (nämlich „Wenn ein *A B* ist, ist es nicht *C*“ und „Wenn ein *A* nicht *B* ist, ist es *C*“), diese durch mehrere hypothetische der zweiten Art (nämlich „Vorausgesetzt, dass *A B* ist, ist *C* nicht *D*“ und „Vorausgesetzt, dass *A* nicht *B* ist, ist *C D*“) ersetzen. Mithin gilt auch von den disjunctiven Urtheilen das von den hypothetischen Nachgewiesene: sie können nicht dazu dienen, Sachverhalte zu denken, die nicht auch durch kategorische gedacht werden könnten.

11. Wenn es demnach Sachverhalte geben sollte, die das Denken nicht durch Urtheile von der Gestalt *A* ist *B* erfassen könnte, so könnte dies nicht darum der Fall sein, weil die letzteren zugleich kategorisch, bejahend, singulär und assertorisch sind. Suchen wir nun nach einer anderen den so gestalteten Urtheilen eigenthümlichen Beschaffenheit, in der etwa ein Grund dafür liegen möchte, dass gewisse Arten von Sachverhalten nicht in sie hineinpassten, so tritt uns der Unterschied der Sätze, welche von einem Dinge *A* eine Bestimmtheit *B*, und derjenigen, welche seine Existenz behaupten, entgegen. Das Existiren ist keine Bestimmtheit, die von einem Dinge prädicirt werden könnte; denn, wie schon oben (S. 87 f.) gezeigt wurde, setzt jede Prädicirung einer Bestimmtheit die Existenz ihres Gegenstandes

voraus, so dass der Versuch, die Existenz selbst von einem Dinge als eine Bestimmtheit zu prädiciren, nicht zu einem Urtheile, sondern zu der Tautologie „Vorausgesetzt, dass *A* existirt, so existirt es“ führen müsste. Es wäre aber voreilig, von den Existentialsätzen zu behaupten, dass sie nicht nur nicht dem Dinge, dessen Existenz sie zum Inhalte haben, sondern überhaupt keinem Dinge eine Bestimmtheit zuschreiben; denn es könnte sein, dass das Ding, dessen Existenz sie behaupten, nicht ihr wahres Subject und das Existiren nicht ihr wahres Prädicat wäre, dass wir vielmehr ein Ding *R* dadurch als existirend denken, dass wir einem anderen Dinge *A*, dessen Existenz wir bereits erkannt haben, eine gewisse Bestimmtheit *B* zuschreiben. Und so verhält es sich in der That. Wenn ich sage, es gebe ein gewisses Ding *R*, so meine ich, es sei ein Bestandtheil des absoluten, d. i. nicht selbst wieder in einem grösseren Ganzen enthaltenen Ganzen, dem mein Ich angehöre, des Ganzen, das ich die Welt nenne. Ein Ding, das nicht die Welt ist, als existirend denken, und es denken als enthalten in der Welt oder als zu dem Ich des Denkenden in dem Verhältnisse des Verbundenseins mit ihm in einem absoluten Ganzen stehend, ist völlig dasselbe. Das Subject *A*, von dem wir in dem Urtheile „Es gibt ein *R*“ etwas aussagen, ist demnach die Welt, und das Prädicat *B*, das wir der Welt beilegen, ist die Bestimmtheit, dass sie ein Ding *R* in sich fasse.

Der Satz des zureichenden Grundes gilt also nicht nur in Beziehung auf alle diejenigen Wahrheiten, die das Sein oder Nichtsein einer Bestimmtheit in einem existirenden Dinge der Welt, sondern auch in Beziehung auf alle diejenigen, die das Existiren oder Nicht-Existiren eines Dinges in der Welt zum Inhalte haben. In der individuellen Wesenheit jedes existirenden Dinges (welchen Begriff man nur nicht verwechseln darf mit dem einer Beschaffenheit, die das Ding auch dann behalten würde, wenn es aus seinem Zusammenhange mit allen übrigen Dingen herausgelöst würde) liegt der zureichende Grund dafür, dass es alles das ist, was es nun einmal ist, und nichts von dem ist, was es nun einmal nicht ist; und in der Wesenheit des Weltganzen der zureichende Grund für die Existenz jedes nun einmal existirenden und für die Nicht-Existenz jedes nun einmal nicht existirenden Dinges. Kännten wir die Wesenheit der Welt, so müssten wir aus ihrem Begriffe, also in lauter analytischen Urtheilen, zu erkennen im Stande sein, was alles existire und was

nicht existire, und zwar in der Weise, dass wir dabei jedes existirende Ding durch einen Begriff vorstellten, der zum constituirenden Inhalte seine ganze individuelle Wesenheit hätte; und hieraus folgt weiter, dass wir dann auch von allen existirenden Dingen in analytischen Urtheilen müssten erkennen können, was sie alles sind, und was sie alles nicht sind.

Wie verhält es sich nun aber mit der Existenz der Welt selbst?

Nach dem eben über den Begriff der Existenz Gesagten scheint diese Frage folgendermassen beantwortet werden zu müssen. Indem wir irgend etwas als existirend denken, denken wir es als ein von unserem Vorstellen Unabhängiges, d. i. als etwas, wonach die es zum Gegenstande habenden Urtheile sich richten und womit sie übereinstimmen müssen, um wahr zu sein. So nun können wir etwas nicht anders denken, als indem wir es an etwas, das bereits die Bedeutung eines von unserem Vorstellen Unabhängigen, eines Existirenden, für uns hat, anknüpfen. Angenommen, wir könnten überhaupt etwas vorstellen, ohne es zu etwas, wovon wir meinen, dass es von unserem Vorstellen unabhängig sei, in Beziehung zu setzen, so würde uns ein so Vorgestelltes nichts anderes bedeuten als ein blosses Gebilde in unserem Bewusstsein. Wie ein in der Welt enthaltenes Ding können wir also auch die Welt selbst nicht als existirend denken, ohne die Existenz von etwas vorauszusetzen. Und auch hier ist dasjenige, dessen Existenz wir voraussetzen, die Welt selbst. Die Beziehung aber, in die wir die Welt, die wir als existirend denken, zu der Welt setzen, deren Existenz wir dabei voraussetzen, ist die der Identität. Während wir ein endliches Ding als existirend dadurch denken, dass wir es denken als enthalten in der existirenden Welt, denken wir die Welt als existirend, indem wir sie denken — nicht als enthalten in, sondern als identisch mit der existirenden Welt, mit der Welt, von der wir schon wissen oder zu wissen meinen, dass sie existire. Wie der Gedanke, durch den wir ein endliches Ding als existirend denken, hat auch der, durch den wir die Welt so denken, zum Gegenstande die Welt, deren Existenz wir bereits erkannt haben oder erkannt zu haben meinen, und das Prädicat, das er dieser Welt beilegt, ist dieses, dass sie die Welt — nicht als Bestandtheil enthalte, sondern sei. Er ist nichts anderes als das Urtheil „Die Welt ist die Welt“.

Es liegt aber auf der Hand, dass diese Antwort unrichtig ist. Denn das können wir gar nicht denken, dass die Welt die Welt sei. Wir können es sagen, aber unsere Worte sind dann nicht der Ausdruck eines Urtheils, da es das Wesen des Urtheils ist, den seinen Subjectsbegriff constituirenden Bestimmtheiten eine, wenn nicht der Sache, so doch wenigstens der Auffassung nach neue Bestimmtheit hinzuzufügen. Hiesse, dass die Welt existire, nichts anderes als dass sie die Welt sei, so hiesse es gar nichts; Existenz der Welt wäre ein blosses, ein nichts bezeichnendes Wort, wenn es gleichbedeutend wäre mit dem, was wir durch die Tautologie „Die Welt ist die Welt" vorstellten, mit ihrer leeren Identität mit sich selbst. Angenommen aber auch, es gebe tautologische Urtheile, und der Satz „Die Welt ist die Welt" sei der Ausdruck eines solchen, so müssten wir, da es wie jedes andere die Existenz seines Gegenstandes voraussetzen würde, schon den Gedanken der Existenz der Welt gebildet haben, um es selbst denken zu können, und nicht es selbst könnte daher dieser Gedanke sein.

Aus der Voraussetzung, dass wir, um etwas als existirend zu denken, es denken müssen als stehend in einer realen Beziehung zu einem bereits als ein Existirendes von uns Gedachten, dass also die Existenz jedes Existirenden in einer realen Beziehung zu einem Existirenden bestehe, würde demnach gefolgert werden müssen, nicht, dass die Existenz der Welt in ihrer Identität mit sich selbst, der existirenden, in der dem Urtheile „Die Welt ist die Welt" entsprechenden leeren Identität, bestehe, sondern dass der Begriff der Existenz gar nicht auf die Welt bezogen werden könne. Die reale Beziehung, müsste man sagen, in der die Existenz eines Existirenden bestehe, sei die Zugehörigkeit des letzteren zu einem Existirenden, denn wenn die der Formel *A* ist *A* entsprechende Identität keine reale Beziehung sei, so könne man etwas auf keine andere Weise als existirend denken, als indem man es denke als Bestandtheil eines existirenden Ganzen. Der Begriff der Welt aber als der Begriff dessen, ausser dem nichts existire, des alles Existirende in sich Fassenden, schliesse die Zugehörigkeit zu einem Existirenden, das Enthalten-sein in einem existirenden Ganzen aus. Die Prädicirung der Existenz von der Welt sei also ein Widerspruch. Es wäre, könnte hinzugefügt werden, freilich auch nicht richtig, zu sagen, die Welt existire n i c h t, wenn diese Verneinung in einem analogen Sinne verstanden werden

solle, wie die der Existenz von einem bloss eingebildeten Dinge, nämlich dahin, dass das existirende Ganze, als dessen Theil man die Welt denke, wenn man sie als existirend denke, in Wirklichkeit die Welt nicht enthalte, denn so verstanden schlösse sie, gleich der Bejahung der Existenz der Welt, die unrichtige Behauptung ein, dass etwas existire, worin nach der Welt gesucht werden könne. Werde der Verneinung der Existenz in der Welt dieser Sinn beigelegt, so gelte das Urtheil, dass die Welt weder existire noch nicht existire, und das sei, da der Bejahung und der Verneinung der Existenz der Welt eine unrichtige Voraussetzung gemeinsam sei (nämlich die Voraussetzung, dass das, worin die Welt als Theil enthalten sein müsste, wenn sie existirte, wirklich existire) ebensowenig ein Widerspruch, wie z. B., dass ein Ton weder mehr noch nicht mehr als ein Pfund wiege. Wahr aber sei das Urtheil, die Welt existire nicht, dann, wenn damit nur behauptet werden solle, es sei unrichtig oder vielmehr sinnlos, die Existenz vor der Welt zu bejahen.

Doch auch dieser Versuch, die dem Begriffe der Existenz anhaftende Schwierigkeit zu beseitigen, ist leicht als verfehlt zu erkennen. Dürfte der Begriff der Existenz nicht auf die Welt bezogen werden, so auch nicht auf die in der Welt enthaltenen Dinge. Denn dass ein Ding existire, heisst, dass es von unserem Denken unabhängig sei, unabhängig aber von unserem Denken ist ein Ding nur dadurch, dass es zur Welt gehört und dass diese unabhängig von unserem Denken ist, und nichts anderes als ihre Unabhängigkeit von unserem Denken ist es, was wir die Existenz der Welt nennen.

Wenn nun das Recht, den Begriff der Existenz auch auf die Welt zu beziehen, unbestreitbar ist, und es andererseits dabei bleiben muss, dass wir etwas auf keine andere Weise als existirend denken können, als indem wir es anknüpfen an etwas, was wir schon vorher als existirend gedacht haben, dass also jedes Denken eines Existirens ein Denken eines Extstirens, und jedes Existiren selbst ein Existiren zur Bedingung hat, welche Annahme kann den beiden eben zurückgewiesenen, dass das Existiren der Welt Enthalten-sein in einem grösseren Ganzen, und dass es die der Formel „Die Welt ist die Welt“ entsprechende leere Identiät der Welt mit sich selbst sei, noch zur Seite gestellt werden?

Es bietet sich in der That noch eine dritte Möglichkeit dar. Um dieselbe zu zeigen, muss ich voraussetzen, dass, wie es sich auch mit

mit dem Raume verhalten mag, die Zeit jedenfalls eine Form nicht bloss, wie Kant lehrte, der Erscheinungen, sondern der wirklich existirenden Dinge, der Dinge an sich, und des alle wirklich existirenden Dinge in sich fassenden Ganzen, der wirklich oder an sich existirenden Welt sei, dass also alles Existiren Existiren zu irgend einer Zeit, gegenwärtiges oder vergangenes oder zukünftiges, zeitweiliges oder immerwährendes sei. Uebrigens ist dies ein primitiv analytisches Urtheil, denn wir können aus dem Begriffe des Dinges oder des Existirenden die Zeitlichkeit so wenig fortlassen, wie aus dem des Körpers die Räumlichkeit; von einem Dinge behaupten, es existire gar nicht in der Zeit, existire also gegenwärtig ebensowenig, wie es zuvor existirt habe und künftig existiren werde, aber es existire doch, wäre ein offenbarer Widerspruch. Ich sehe ferner als zugestanden an, dass ein untheilbarer Zeitpunkt für sich allein unfähig sein würde, ein Existiren zu enthalten, zum Existiren vielmehr immer eine Zeitstrecke gehört. Das Präsens „Existirt" bezieht sich freilich auf einen untheilbaren Zeitpunkt, aber es könnte sich nicht auf ihn beziehen, wenn nicht ein Existiren vorhergegangen wäre und ein Existiren nachfolgte. Ein Ding, das in demselben Augenblicke, in welchem es entstanden wäre, auch schon wieder vergangen wäre, hätte gar nicht existirt. Ein untheilbarer Zeitpunkt ist ja für sich nichts; er ist nichts als die Grenze zwischen zwei Zeitstrecken, und darum kann auch das in einen untheilbaren Zeitpunkt fallende Existiren, gleichviel ob eines dabei unverändert bleibenden oder eines sich verändernden Dinges, nur sein entweder der Beginn seines Existirens oder das Ende desselben oder die für sich nichts seiende Grenze zwischen einem eine Zeitstrecke füllenden vergangenen und einem eine Zeitstrecke füllenden zukünftigen Existiren desselben Dinges, einem eine Zeitstrecke hindurch Existirt-haben und einem eine Zeitstrecke hindurch Existiren-werden desselben. Endlich setze ich noch voraus, dass die Welt unentstanden und unvergänglich sei, dass also jeder untheilbare Zeitpunkt ein Existiren in sich fasse, welches die Grenze zwischen einem früherem und einem späteren sei.

Die dritte und letzte Möglichkeit nun, die der Versuch, den Begriff der Existenz der Welt zu erklären, noch in Erwägung ziehen kann, ist die: die Existenz der Welt in irgend einem Zeitpunkte sei die Identität der Welt, welche gedacht werde als diesen Zeitpunkt und eine in ihm beginnende Zeitstrecke einnehmend, mit der Welt,

die vor demselben Zeitpunkte und bis zu ihm hin existirte. Der Gedanke, dass es gegenwärtig eine Welt gebe, würde danach das Existirthaben der Welt vor dem gegenwärtigen Augenblicke und bis zu ihm hin voraussetzen und dieser existirt habenden Welt das Prädicat beilegen, dass sie ihre Existenz über den gegenwärtigen Augenblick hinaus fortsetzen werdende Welt gewesen sei.

Die Richtigkeit dieser Erklärung muss von Jedem zugestanden werden, der dem über die Zeitlichkeit des Existirens der Welt Vorausgesetzten zustimmt. Muss die Welt, um in dem gegenwärtigen Augenblicke zu existiren, schon vorher bis zu demselben hin existirt haben und über ihn hinaus existiren, so besteht ihr gegenwärtiges Existiren eben in der Fortsetzung ihres früheren Existirens über den Zeitpunkt der Gegenwart hinaus, und dann hat das Urtheil, dass in diesem Augenblicke eine Welt existire, die bis dahin existirt habende Welt zum Subjecte und sagt von ihr aus, dass sie weiterhin existiren werdende gewesen sei. Gleichwohl wäre es ein Fehler, aus jener Voraussetzung diese Erklärung beweisen zu wollen. Denn der Zweifel an der Richtigkeit der letzteren würde sich auch gegen die erstere wenden. Zwar dass alles Existiren Existiren in der Zeit ist, halte ich, wie schon bemerkt, für ein primitiv analytisches, also keines Beweises bedürfendes Urtheil, und nicht minder ist ein solches der Satz, dass das in einen untheibaren Zeitpunkt fallende Existiren in einem sich durch eine Zeitstrecke hinziehenden enthalten sein muss. Anders aber verhält es sich mit der weiteren Behauptung, dass es nicht genüge, wenn dem Existiren in einem untheilbaren Zeitpunkte ein Existiren vorhergegangen sei, oder wenn ihm ein Existiren folge, sondern dass beides der Fall sein müsse, dass also das Existiren des alles Existirende in sich Fassenden, der Welt, unmöglich einen Anfang gehabt haben könne, und dass es niemals werde endigen können. Für diese Behauptung darf ein Beweis verlangt werden, so lange die Erklärung, dass das Existiren der Welt in jedem Zeitpunkte die Fortsetzung ihres bisherigen Existirens über diesen Zeitpunkt hinaus sei, nicht sicher gestellt ist. Es könnte scheinen, der verlangte Beweis ergebe sich daraus, dass die Zeit selbst keinen Anfang und kein Ende hat, eine leere Zeit aber nicht möglich ist, weil jeder Punkt einer Zeitstrecke sich von jedem anderen unterscheiden muss, dies aber nur durch seinen Inhalt kann (vergl. o. S. 113 f.). Allein eine leere Zeitstrecke gäbe es auch dann nicht, wenn in einigen Zeitpunkten die

bisher existirt habende Welt zu existiren aufhörte und an ihre Stelle eine neue träte; und dass das nicht möglich sei, wird eben nur der zugeben, der der in Rede stehenden Erklärung vom Begriffe der Existenz der Welt zustimmt. Die letztere kann also wenigstens hier nur darauf gegründet werden, dass sie die einzig mögliche ist, wenn zugegeben wird, dass wir, um irgend etwas als existirend denken zu können, schon das Existiren oder das Existirt-haben von etwas voraussetzen müssen.

Ich möchte hier noch bemerken, dass es nicht angeht, die Anfangslosigkeit und die Endlosigkeit des Existirens der Welt bei Seite lassend, aus den beiden keines Beweises bedürftigen Sätzen, dass alles Existiren Existiren in der Zeit ist, und dass nichts eine auf einen untheilbaren Zeitpunkt beschränkte Existenz haben kann, eine Erklärung des Begriffes der Existenz der Welt abzuleiten, welche zwar unbestimmter wäre als die oben aufgestellte, aber doch genügte, nämlich die Erklärung, die Existenz der Welt in einem untheilbaren Zeitpunkte bestehe darin, dass sie entweder ihre bisherige Existenz über denselben hinaus fortsetze oder in ihm erst zu existiren beginne oder in ihm zu existiren aufhöre. Denn die beiden letzten Glieder dieser Disjunction sind mit dem Begriffe der Existenz unverträglich. Hätte nämlich die Welt in irgend einem Zeitpunkte zu existiren begonnen, so hätte sie in diesem Zeitpunkte noch nicht existirt, da jedes Existiren ein anderes, an das es angeknüpft ist, zur Bedingung hat. Und ebenso würde die Welt schon in dem Zeitpunkte, in welchem sie zu existiren aufhörte, nicht mehr existiren, da sonst auch in keinem der früheren Zeitpunkte zu ihrem Existiren die Fortsetzung desselben erforderlich gewesen wäre, also in jedem früheren Zeitpunkte die alte Welt zu existiren aufgehört und eine neue zu existiren begonnen hätte, was sowohl dem zuerst Bewiesenen, dass das Existiren der Welt nicht beginnen konnte, als auch der Voraussetzung, dass die Existenz der Welt nicht auf einen untheilbaren Zeitpunkt eingeschränkt sein könnte, widerspricht.

Aus dem vorstehenden Nachweise, dass auch das Existiren der Welt in dem gegenwärtigen Zeitpunkte, sowie ihr Existirt-haben in einem beliebigen der Vergangenheit und ihr Existiren-werden in einem beliebigen der Zukunft, Sachverhalte sind, die den Inhalt von Urtheilen von der Art derer, auf welche sich das Praedicatum inest subjecto bezieht, bilden, also Sachverhalte, für die der Satz des zu-

nehmenden Grundes als gültig erwiesen wurde, ergiebt sich ohne weiteres, was auf die Frage nach dem Grunde für die Existenz der Welt in irgend einem Zeitpunkte zu antworten ist. Da nämlich von der vor dem gegenwärtigen Zeitpunkte und bis zu ihm hin existirt habenden Welt ausgesagt werden darf, sie sei über den gegenwärtigen Augenblick hinaus existiren werdende gewesen (welche Aussage mit „Es giebt in diesem Augenblicke eine Welt“ einerlei ist), so verhält sich die der Welt in dem gegenwärtigen Zeitpunkte zukommende Bestimmtheit, dass sie vor ihm und bis zu ihm hin existirt habe, zu der ihr gleichfalls in dem gegenwärtigen Augenblicke zukommenden des in ihm Existirens und über ihn hinaus Existiren-werdens wie der Grund zur Folge. Und ebenso war in jedem Zeitpunkte der Vergangenheit und wird sein in jedem Zeitpunkte der Zukunft die in ihn fallende Bestimmtheit Existirt-haben der Grund des gleichfalls in ihn fallenden Existiren-werdens. Was den Begriff der Ursache anlangt, so findet derselbe Anwendung nicht auf das Existiren der Welt in irgend einem untheilbaren Zeitpunkte, sondern nur auf ihr Existiren während irgend einer Zeitstrecke. Und zwar ist die Ursache ihrer Existenz während einer gewissen Zeitstrecke, z. B. des letztverflossenen Jahres, ihre Existenz bis zum Anfangspunkte dieser Strecke und weiter bis zu jedem zwischen dem Anfange und dem Ende derselben liegenden Punkte.

Eine andere Antwort gab bekanntlich die ältere Metaphysik auf die Frage nach dem zureichenden Grunde des Daseins der Welt. Indem sie, in ihrer pantheistischen Gestalt, denselben der Wesenheit der Welt gleichsetzte, dachte sie diese Wesenheit als etwas, was an sich so zu sagen hinter dem Existiren ihrer selbst und dem der Welt liege und dieses in der Form anfangs- und endlosen Dauerns und damit auch erst ihr Sein in der Zeit zur Folge habe, natürlich in der Weise, dass auch dieses Verhältnis von Grund und Folge selbst noch nicht in der Zeit existire und überhaupt noch nicht existire. Der Gedanke eines Etwas, welches an sich noch kein in der Zeit Existirendes und überhaupt kein Existirendes wäre, hebt sich aber selbst auf; denn alles, was wir denken, denken wir dadurch, dass wir es überhaupt denken, als ein Existirendes und näher als ein in der Zeit Existirendes, wenngleich wir von Vielem, was wir denken, wissen, dass es in Wahrheit nicht existirt. Und ein weiterer Widerspruch ist es, von einer Wesenheit, die an sich noch nicht in der Zeit existire und überhaupt nicht existire, zu denken, dass sie ihr

Existiren in der Zeit zur Folge habe, denn aus einem Grunde kann nichts folgen, was nicht objectiv, der Sache nach, mit ihm oder etwas in ihm Enthaltenen identisch wäre. Es war eine falsche Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde, was die ältere Metaphysik in diese Widersprüche verwickelte, entspringend aus der falschen Auffassung der ewigen Existenz der Welt als eines Sachverhaltes, der noch zu den unendlich vielen des Existirens der Welt in einem bestimmten Zeitpunkte hinzukomme und einen zu den Gründen jener unendlich vielen Sachverhalte hinzukommenden Grund erheische. Dem Satze des Grundes wird vollständig dadurch genügt, dass das Existiren der Welt in allen einzelnen Zeitpunkten einen zureichenden Grund hat. Wer noch einen anderen Grund dafür, dass die Welt existire und immer existirt habe und immer existiren werde, verlangt als den, dass sie bis jetzt existirt habe und in jedem Zeitpunkte der Vergangenheit zuvor existirt habende gewesen sei und in jedem Zeitpunkte der Zukunft zuvor existirt habende sein werde, einen ganz ausserhalb der Zeit liegenden und in zeitloser Weise die unendliche Zeit mit ihrem Inhalte hervorbringenden und damit sich selbst erst Existenz in der Zeit und überhaupt erst Existenz verschaffenden Grund, begeht den Fehler, die ewige Existenz als ein der Welt in jedem Augenblicke eigenes Verhalten, als die besondere Weise, in der sie in jedem einzelnen Augenblicke existire, zu betrachten.

12. Es gehört nicht zu den Aufgaben dieser metaphysischen Abhandlung, den der Anerkennung der ausnahmslosen Gültigkeit des Satzes vom Grunde entgegenstehenden Glauben an die Willensfreiheit (im Sinne des liberum arbitrium indifferentiae) zu bekämpfen. Uebrigens bin ich der Meinung, dass der Determinismus längst alle Versuche, diesen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen, insbesondere die Behauptung, die Willensfreiheit sei eine unentbehrliche Voraussetzung aller sittlichen Beurtheilung, widerlegt hat.[1]) Eine wenn auch nur kurze Erörterung dagegen muss hier noch der Anwendung des Satzes vom Grunde auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und Vorgänge gewidmet werden.

Es kann bezweifelt werden, ob wir ein Recht haben, nach dem Grunde der Existenz irgend eines Dinges, das wir ausser unserem

1) Eine Vertheidigung des Determinismus enthält die letzte der vorliegenden Abhandlungen (Die Anforderungen des Willens an sich selbst IV, 2, 3).

Ich, dem Subjecte unseres wahrnehmenden Bewusstseins, wahrnehmen, zu fragen. Denn eine solche Frage würde die Existenz des betreffenden Dinges voraussetzen, diese Voraussetzung aber bedürfte des Beweises, da es weder eine Thatsache noch eine unmittelbar einleuchtende Vernunftwahrheit ist, dass der Raum und etwas von dem, was wir in ihm wahrnehmen, wirklich, an sich, existire. Weiter ist dann aber auch die Anwendbarkeit des Satzes vom zureichenden Grunde auf die Sachverhalte überhaupt, die wir in der Körperwelt antreffen, dem Zweifel ausgesetzt. Denn er redet nur von wirklichen Sachverhalten, d. i. von solchen, deren Behauptung wahr ist; zur Wahrheit einer Behauptung aber gehört, wie früher gezeigt wurde, die Existenz ihres Gegenstandes, und also zur Wirklichkeit eines Sachverhaltes die Existenz des Dinges, welches den Gegenstand des ihn zum Inhalte habenden Urtheils bildet; so lange daher die Existenz des Raumes und in ihm seiender Dinge nicht bewiesen ist, ist es fraglich, ob es nicht ein Widerspruch ist, von dem Grunde eines der räumlichen Welt angehörenden Sachverhaltes zu reden.

In gewisser Weise würde sich jedoch der Satz des zureichenden Grundes auch dann auf die räumliche Welt beziehen, wenn dieselbe kein wirkliches Dasein haben sollte. Denn existirt sie nicht wirklich, so scheint sie es uns doch wenigstens zu thun, oder, was dasselbe ist, wir nehmen sie wirklich wahr. Unser Wahrnehmen von Dingen ausser uns, das Erscheinen solcher Dinge, ist nicht selbst wieder eine blosse Erscheinung, sondern ein Sachverhalt, dessen Wirklichkeit, trotz der Kritik der reinen Vernunft, eine unzweifelhafte Thatsache ist, und alle unsere äusseren Wahrnehmungen, deren Thatsächlichkeit uns gewiss ist, sind daher Folgen eines zureichenden Grundes. Wie es auch immer um das, was ich sehe, höre, taste, stehen mag, so hat in jedem Augenblicke, in welchem ich etwas sehe, höre, taste, dieses mein inhaltlich bestimmtes Sehen, Hören, Tasten seinen zureichenden Grund, und zwar besteht derselbe in den Bestimmtheiten, die in dem betreffenden Augenblicke die Wesenheit meines wahrnehmenden Ich ausmachen.

Kann ferner gleich ein Ding A, das nicht wirklich existirt, sondern nur zu existiren scheint, auch eine Bestimmtheit B nicht wirklich haben, sondern nur zu haben scheinen, so kann doch seine Vorstellung wirklich Vorstellung eines B-seienden Dinges sein; und dann steht die die Wesenheit dieser Vorstellung ausmachende Eigen-

schaft, dass sie das Ding A zum Gegenstande, oder dass sie das A-sein zum constituirenden Inhalte hat, zu der Eigenschaft, Vorstellung eines B-seienden Dinges zu sein, im Verhältnis des Grundes zur Folge; und wenn man daher die Erscheinung A als ein wirklich existirendes Ding betrachtet, so muss man folgerichtig urtheilen, A sei B, und das A-sein sei der Grund des B-seins.

In dieser Weise gilt der Satz des zureichenden Grundes ohne Zweifel für alle diejenigen in der Welt der äusseren Wahrnehmung vorkommenden Sachverhalte, die den Inhalt eines analytischen Urtheils bilden, also für die mathematischen, auch dann, wenn diese Welt nichts weiter als das Object unseres Wahrnehmens sein sollte. Z. B. das Urtheil, dass die gleichseitigen Dreiecke gleichwinkelig sind, enthält, wörtlich, also als ein Urtheil nicht über die Vorstellung des gleichseitigen Dreieckes, sondern über die gleichseitigen Dreiecke selbst, verstanden, zwar, wenn der Raum eine blosse Erscheinung ist und also auch nicht wirklich Theile hat, welche gleichseitige Dreiecke sind, insofern einen Irrthum, als es die Existenz gleichseitiger Dreiecke voraussetzt, aber auch dann ist es doch wahr, dass die Vorstellung des gleichseitigen Dreieckes deshalb, weil sie Vorstellung des gleichseitigen Dreieckes ist, Vorstellung einer gleichwinkeligen Figur, dass also ihre Wesenheit der Grund ihrer Eigenschaft, Vorstellung einer gleichwinkeligen Figur zu sein, ist, oder, was dasselbe sagt, dass die Wesenheit der Erscheinung eines gleichseitigen Dreieckes die Eigenschaft, Erscheinung einer gleichwinkeligen Figur zu sein, zur Folge hat; und wenn es daher, falls der Raum eine blosse Erscheinung sein sollte, auch nicht streng richtig wäre, zu sagen, der Grund davon, dass die gleichseitigen Dreiecke gleichwinkelig seien, sei ihre Gleichseitigkeit, so ist doch das Verhältnis, in welchem das Gleichseitiges-Dreieck-sein zum Gleichwinkelig-sein steht, das des Grundes zur Folge.

Nicht blos in Bezug auf die analytischen, sondern auch in Bezug auf die synthetischen Sachverhalte in der Welt der äusseren Wahrnehmung würde die idealistische Ansicht, dass diese Welt eine blosse Erscheinung für unser wahrnehmendes Bewusstsein sei, dem Satze des zureichenden Grundes in dem erörterten Sinne Gültigkeit zuschreiben müssen, wenn sie das Vorkommen solcher Sachverhalte zugäbe. Allein eben dieses darf sie nicht. Die synthetischen Sachverhalte nämlich, die wir in dem äusserlich Wahrgenommenen an-

zutreffen meinen, sind in Wahrheit theils solche, die wir zwar wirklich antreffen, aber nicht in dem äusserlich, sondern in dem innerlich Wahrgenommenen (antreffen nicht als solche, die in dem Besitze gewisser Bestimmtheiten seitens ausser uns seiender Dinge, sondern als solche, die im Besitze gewisser Wahrnehmungen seitens unseres Ich bestehen), theils solche, die zwar die Bedeutung in der Aussenwelt vorhandener Sachverhalte haben, aber von uns nicht angetroffen, sondern zu dem, was wir antreffen, hinzugedacht werden, — kurz, theils nicht objective (äussere), sondern subjective, theils zwar objective, aber nicht gegebene Sachverhalte. Es gibt, mit Kant (Proleg. W. III S. 58 f.) zu reden, zwei Arten synthetischer Urtheile, durch die wir etwas von Dingen ausser uns zu erkennen meinen: Wahrnehmungsurtheile und Erfahrungsurtheile; die ersteren haben nur eine Beziehung zweier Wahrnehmungen auf das wahrnehmende und urtheilende Ich, eine Verknüpfung zweier Wahrnehmungen in dem Gemüthszustande des wahrnehmenden und urtheilenden Subjects, die anderen eine Beschaffenheit eines Gegenstandes, eines Dinges ausser uns, zum Inhalte, und die letzteren denken zu dem Gegebenen etwas hinzu, nämlich das Ding, in welchem mit den den constituirenden Inhalt der Subjectsvorstellung bildenden Bestimmtheiten die das Prädicat bildende vereinigt sein soll. Sage ich z. B. von einem Blatte Papier, das ich sehe, es sei weiss, oder es sei viereckig, so geht mein Urtheil über das durch die Wahrnehmung mir Bezeugte (über das, was ich in der wahrgenommenen Erscheinung als Thatsache antreffe, über das Gegebene) hinaus, denn wie viel ich auch immer von dem Blatte Papier durch meine Sinne erfassen mag, es selbst, das materielle Ding, in dessen Wesenheit das Weiss-sein oder das Viereckig-sein implicite enthalten sein soll, gehört nicht dazu; nur ein Zusammensein von Bestimmtheiten ist mir gegeben, nicht aber ihre Vereinigung in einem Dinge, von dem sie ausgesagt werden könnten, während ich, wenn ich, eine dreieckige Figur betrachtend, finde, sie sei dreiwinkelig, nicht blos ein Zusammensein der Dreiwinkeligkeit mit der Dreieckigkeit, sondern die dreieckige Figur selbst und die Zugehörigkeit der Dreiwinkeligkeit zu ihr bemerke. Beschränke ich mich aber darauf, lediglich das Zusammensein der weissen Farbe oder der Viereckigkeit mit den Bestimmtheiten, die den constituirenden Inhalt meiner Vorstellung „Das Blatt Papier hier" ausmachen, zu denken, so denke ich, da ich dabei kein Ding ausser mir denke, auch keinen der

Welt der äusseren Wahrnehmung angehörenden Sachverhalt mehr, sondern der Sachverhalt, den ich denke, ist der psychologische, dass ich jetzt mancherlei Bestimmtheiten, die in gewisser Weise zusammen sind, wahrnehme und als Bestimmtheiten eines und desselbigen Dinges auffasse. Die Inhalte der Wahrnehmungsurtheile nun haben als wirkliche Sachverhalte einen zureichenden Grund, aber nicht in den Objecten der äusseren Wahrnehmung, sondern in dem der inneren, dem wahrnehmenden Subjecte. Die in den Erfahrungsurtheilen gedachten Sachverhalte dagegen haben, wenn die idealistische Ansicht Recht hat, überhaupt keinen zureichenden Grund, auch nicht in dem Sinne, in welchem, nach dem vorhin Ausgeführten, die mathematischen oder analytischen, z. B. die Dreiwinkeligkeit der dreiseitigen Figuren, einen solchen haben; denn sie sind, wenn alles der äusseren Wahrnehmung Gegebene blosse Erscheinung ist, selbst nicht einmal Erscheinungen, wie es die analytischen (mathematischen) sind, sondern blosse Einbildungen. Der subjective Idealismus kann zugestehen, dass die äusseren Erscheinungen durchweg so beschaffen sind, sich so zu einander verhalten und so verändern, als ob sie Dinge an sich seien, für die das Princip des Grundes sowie das in ihm enthaltene der Causalität ein keine Ausnahme zulassendes Gesetz sei, aber er muss folgerichtig leugnen, dass in der Erscheinungswelt zwei Bestimmtheiten, die nicht Inhalte rein mathematischer Begriffe sind, wirklich in dem Verhältnisse von Grund und Folge, und zwei aufeinander folgende Vorgänge wirklich in dem von Ursache und Wirkung stehen können.

Der subjective Idealismus, der von allem, was wir äusserlich wahrnehmen, den Raum selbst nicht ausgeschlossen, behauptet, es sei nichts weiter als eben von uns Wahrgenommenes, eine Erscheinung für unser Bewusstsein, möge es nun Dinge an sich geben, welche uns afficiren und dadurch diese Wahrnehmungen in uns hervorufen, oder nicht, und der Realismus, der dem Raume und dem, was wir in ihm wahrnehmen, abgesehen von mancherlei Ungenauigkeiten und Täuschungen, die wir durch blosse Vergleichung unserer Wahrnehmungen aufzudecken im Stande seien, und von den empfindbaren oder secundären Qualitäten, wirkliches Dasein zuschreibt, — diese beiden Antworten auf die Frage nach dem Verhältnisse des äusserlich Wahrgenommenen zum Ansichseienden sind nicht die einzigen, die zunächst möglich erscheinen. Es liese sich drittens denken, der un-

endliche Raum und die in ihm seienden Dinge seien der Inhalt eines Bewusstseins, welches viele Bewusstsein in sich fasse, deren jedes, wie das unsrige, vermöge seines Befasst-seins in ihm in unvollkommener Weise ein Stück der räumlichen Welt vorstelle, und ausser diesem unendlicheu Bewusstsein sei nichts, es sei also die an sich seiende Welt. Auch nach dieser Ansicht — ich möchte sie als objectiven Idealismus bezeichnen — würde der Satz des zureichenden Grundes nur in der oben erörterten Weise auf die räumliche Welt Anwendung finden können. Nicht die in ihr enthaltenen Sachverhalte selbst, oder, genauer, die Sachverhalte, die man für wirklich halten müsste, wenn man die räumliche Welt dafür hielte, sondern das zu dem absoluten Bewusstsein gehörende Wahrnehmen jedes dieser Sachverhalte, sein Erscheinen im absoluten Bewusstsein, hätte einen zureichenden Grund, nämlich in der Wesenheit des absoluten Bewusstseins. Jeder mathematische Sachverhalt ferner, z. B. die Dreiwinkeligkeit der dreiseitigen Figuren oder die Gleichheit der Diagonalen eines Rechteckes, bestände, wenn auch, da er des wirklichen Daseins entbehrte, nicht er selbst, sondern nur sein Enhalten-sein im absoluten Bewusstsein einen zureichenden Grund hätte, doch in einem Verhältnisse von Grund und Folge. In Einer Hinsicht jedoch steht der objective Idealismus der Frage nach der Anwendbarkeit des Satzes vom Grunde auf die Dinge ausser uns anders gegenüber als der subjective. Er braucht nämlich nicht zu behaupten, dass die synthetischen Sachverhalte, die wir zu dem Gegebenen der äusseren Wahrnehmung hinzudenken (indem wir z. B. wo eine Verbindung von Weiss und Rund gegeben ist, denken, „Dieses weisse Ding ist rund“ oder „Dieses runde Ding ist weiss“), die Inhalte unserer Erfahrungsurtheile, sämmtlich blos eingebildet seien; er lässt vielmehr die Annahme zu, dass sie zum Theil für das absolute Bewusstsein gleich den mathematischen zu dem Gegebenen der Erscheinung gehören, er darf es also für möglich halten, dass Sachverhalte, die wir in synthetischen Urtheilen zu dem Gegebenen hinzudenken, für das absolute Bewusstsein analytisch sind, wie die mathematischen, und mithin auch, wie diese, in einem Verhältnisse von Grund und Folge bestehen. Denn die raumerfüllende Materie, die wir zu den Erscheinungen hinzudenken, und die daher der subjective Idealismus auch nicht einmal für eine wirkliche Erscheinung kann gelten lassen, sondern nur für eine Einbildung, könnte für das absolute Bewusstsein ein wirklicher Wahrnehmungsinhalt sein

wie der Raum, und dann wären dem absoluten Bewusstsein materielle Dinge mit Bestimmtheiten so gegeben wie dem unsrigen räumliche Gestalten. Zum Theil, sagte ich, würden die synthetischen Sachverhalte, die unsere Erfahrungsurtheile zu dem Gegebenen der sinnlichen Wahrnehmung hinzudenken, für das absolute Bewusstsein, das der objective Idealismus annimmt, analytische sein und also in einem Verhältnisse von Grund und Folge bestehen können. In der That, nur auf einen Theil von ihnen dürfte diese Möglichkeit bezogen werden. Sie dürfte nicht bezogen werden auf die unter die Begriffe des Fortbestehens und des Wechselns oder Sich-veränderns fallenden, nicht auf die Geschehnisse im weitesten Sinne des Wortes. Der objective Idealismus kann m. a. W. zwar dem Verhältnisse von Grund und Folge ein grösseres Gebiet in der Erscheinungswelt einräumen als der subjective, aber das Verhältnis von Ursache und Wirkung muss auch er gänzlich von ihr ausschliessen. Er braucht nicht zu leugnen, dass sich die Phänomene der Aussenwelt durchweg so verhalten, als ob jedes Geschehen eine Wirkung einer Ursache sei, er kann die Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit alles äusseren Geschehens theilen, aber er würde sich widersprechen, wenn er jemals von einem Beispiele der Regelmässigkeit in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen glaubte, dass es auch ein Beispiel des Verhältnisses von Ursache und Wirkung sei. Denn in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung können, wie sich früher ergab, nur zwei in demselben mit sich identisch bleibenden Dinge aufeinander folgende Geschehnisse stehen. Als mit sich im Fortgange der Zeit identisch bleibend aber kann keine blosse Erscheinung dem Bewusstsein, dem sie erscheint, gegeben sein; auch das absolute Bewusstsein, als dessen Wahrnehmungsinhalt der objective Idealismus die räumlich-materielle Welt sich denkt, könnte solche Identität nicht in ihr antreffen, sondern nur zu ihr hinzumeinen. Nur ein nicht blos zu sein scheinendes sondern wirklich, an sich, existirendes Ding kann im Wechsel der Zeit mit sich identisch bleiben, oder vielmehr: wirkliches Existiren oder Ansichsein und mit sich identisch bleiben im Wechsel der Zeit sind dasselbe.

Der Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein.

Inhaltsübersicht.

I. Existenz (Dasein) schreiben wir demjenigen zu, wovon wir glauben, dass es von unserem Denken unabhängig sei, ihm selbständig gegenüberstehe, indem wir ihm nicht nach Belieben eine Bestimmtheit zuschreiben oder absprechen dürfen, sondern, um Wahres von ihm zu denken, uns nach ihm richten müssen. Aus dieser Erklärung folgt, dass jedes Urtheil die Existenz seines Gegenstandes in dem Zeitpunkte oder Zeitabschnitte, in welchem er die das Prädicat bildende Bestimmtheit haben bez. nicht haben soll, voraussetzt. Wir stellen überhaupt alles, was wir vorstellen, als existirend vor. Hume. Das Dasein verhält sich zu dem Inbegriffe der Bestimmtheiten jedes daseienden Dinges wie das Allgemeine zum Besonderen; es ist die allgemeinste aller Bestimmtheiten, die in der Gesammtheit der Bestimmtheiten eines Dinges enthalten ist. Eine Bestimmtheit, die weder eine besondere Weise des Daseins noch ein Bestandtheil einer solchen ist, ist keine Bestimmtheit eines daseienden Dinges. Das Dasein ist gleichwohl kein Prädicat der daseienden Dinge, da alles Prädiciren das Dasein seines Gegenstandes voraussetzt. Das Erstere lehrt auch Kant, obwohl er das Letztere bestreitet. Kant verwechselt den Begriff des Daseins mit dem der Wirklichkeit des Daseins. Das Dasein ist nach ihm überhaupt keine Bestimmtheit der daseienden Dinge. Aus der Erkenntnis, dass jedes Urtheil das Dasein seines Gegenstandes voraussetzt, ergiebt sich die Unrichtigkeit des ontologischen Beweises. Ueberweg. Gegen Kants Kritik des ontologischen Beweises.

II. Es ist zu untersuchen, worin das Dasein als dasjenige, was einem Dinge Unabhängigkeit vom Denken verleihe, bestehe. Kants Erklärung, dass das Existential-Urtheil von dem Begriffe eines Dinges aussage, er sei der Begriff eines existirenden Dinges, enthält den Fehler des Idem per idem und widerspricht der Behauptung, dass die Existenz kein Prädicat eines Dinges sei. Gegen die andere Erklärungs Kants, dass die Existenz Enthalten-sein in dem Contexte der gesammten Erfahrung sei. Gegen die Lehre Kants, dass das Dasein überhaupt nichts zu den daseienden Dingen Gehörendes sei. Verwechselung des Begriffes des Daseins mit dem der Wirklichkeit des Daseins. Bedeutete das Dasein nichts zu den daseienden Dingen Gehörendes, so stände es ganz in unserem Belieben, einem Gegenstande unseres Denkens Dasein zuzuschreiben oder es ihm abzusprechen. Aus der Ansicht, dass das Dasein die allgemeinste Bestimmtheit der daseienden Dinge sei, und dass wir alles, was wir vorstellen, als daseiend vorstellen, folgt nicht, dass jedes vorgestellte Ding wirklich dasei. Nur dann ist eine Vorstellung Vorstellung eines wirklich existirendes Dinges, wenn ihr con-

stituirender Inhalt sich wirklich zum Dasein wie das Besondere zum Allgemeinen verhält; existirt der Gegenstand einer Vorstellung nicht, so besteht ein Widerspruch zwischen ihrem constituirenden Inhalte, zu dem das Dasein selbst gehört, und dem Dasein, sowie z. B. ein solcher besteht zwischen dem Begrenztsein von zwölf Quadraten und dem Körpersein. Wenn es eine Vorstellung giebt, aus der sich erkennen lässt, dass ihr constituirender Inhalt wirklich zum Dasein im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen steht, so verbürgt dieselbe das wirkliche Dasein ihres Gegenstandes, aber das ist nur dadurch möglich, dass sie eine Wahrnehmung (Erfahrung) ist, zu deren Inhalt das Dasein ihres Gegenstandes gehört.

III. Das Dasein eines Dinges ist sein Zusammensein mit anderen daseienden Dingen oder sein Enthalten-sein in dem alle daseienden Dinge in sich fassenden Ganzen, der Welt. Das Subject eines Urtheils, dadurch wir ein Ding ausser uns als daseiend denken, ist die Welt, das Prädicat das Enthalten des Dinges. Spinoza, Lotze. Auch die Welt können wir als daseiend nicht anders denken als dadurch, dass wir eine reale Beziehung derselben zu etwas denken, dessen Dasein wir voraussetzen. Denken wir die Welt als gegenwärtig existirend, so setzen wir ihr Dasein vor dem gegenwärtigen Augenblicke und bis zu ihm hin voraus und prädiciren von ihr, sie sei ihr Dasein über den gegenwärtigen Augenblick hinaus fortsetzen werdende gewesen. Das Analoge gilt von jedem früheren und jedem späteren Zeitpunkte. Ewigkeit der Welt. Ein Ding in der Welt kann dazusein anfangen und aufhören. Die von dem Begriffe der Existenz der Welt gegebene Erklärung setzt diesen Begriff schon voraus. Eine befriedigendere ist nur dann möglich, wenn uns das Dasein mindestens Eines Daseienden gegeben, durch Wahrnehmung (Erfahrung) bekannt ist. Diese Bedingung ist erfüllt, denn das Dasein des eigenen Ich (und kein anderes) ist uns eine Thatsache. Alles, was nicht unser Ich ist (die Dinge ausser uns und die Welt), denken wir als daseiend dadurch, dass wir es denken als in einer realen Beziehung zu unserem als ein daseiendes erkannten Ich stehend. Unser Ich selbst aber denken wir als als daseiend dadurch, dass wir sein Dasein voraussetzen und es mit sich, dem vorausgesetzten, identificiren. Der Gedanke Ich bin, der nichts mehr ist als das blosse Bewusstsein Ich, identificirt mich, sein als daseiend von ihm vorausgesetztes Object, mit mir, dem dieses Object denkenden Subject, und schreibt dadurch mir, inwiefern ich dieses Subject bin, Dasein zu. Die Identität des Ich mit sich selbst, in der sein Dasein besteht, ist nicht die leere A ist A, sondern eine reale Beziehung, nämlich die zwischen dem Objecte und dem Subjecte des Selbstbewusstseins bestehende, also das Selbstbewusstsein selbst oder das Ich-sein. Die Vorstellung meines Ich verbürgt in der am Schlusse des zweiten Abschnittes dargelegten Weise das Dasein ihres Gegenstandes. Der Begriff des Daseins des Ich enthält wieder ein Problem, welches dem im Begriffe des Daseins der Welt gefundenen analog ist. Der Begriff des Daseins überhaupt. Hypothese, dass Dasein gleich Selbstbewusstsein, dasjenige der Dinge ein beschränktes, dasjenige der Welt ein unbeschränktes, wonach die räumlich-materielle Welt nicht an sich existiren, sondern eine blosse Erscheinung sein würde.

IV. Nähere Darlegung des im Begriffe des Daseins des Ich gefundenen Problems. Die Zergliederung dieses Begriffes führt auf eine nach beiden Seiten

hin unendliche Reihe von Selbstpositionen des Ich. Fichte, Herbart, Schapenhauer. Lösung des Problems durch die Annahme, dass die unendliche Reihe der Selbstpositionen das Ich in der Zeit verlaufe. Ich bin mir in jedem Augenblicke durch Erinnerung bewusst, schon vorher gewesen zu sein, und werde mir meines Daseins in ihm selbst bewusst, indem er verschwindet und ich auf ihn zurückblicke. Ewigkeit jedes Ich.

I.

Die Beantwortung der Frage nach dem Inhalte des Begriffes des Daseins erscheint auf den ersten Blick einfach und leicht. Es sei, wird wohl Jeder, der sich darauf zu besinnen beginnt, was er eigentlich damit meine, wenn er einem Gegenstande seines Denkens oder Vorstellens Sein, Dasein, Existenz zuschreibe, alsbald zu bemerken glauben —, es sei die Unabhängigkeit des Gegenstandes von seinem Denken sowie auch von dem Denken oder Vorstellen jedes anderen Wesens. Ein Ding, das ich denke, wird er sich sagen, besteht, wenn es nicht existirt, wenn also mein Denken blosses Einbilden ist, nur innerhalb meines Denkens, meines Bewusstseins; in dem Augenblicke, in welchem ich anfange, es zu denken, tritt es auf, aus dem Nichts, und in dem Augenbliche, in welchem ich aufhöre, es zu denken, verschwindet es wieder in Nichts; das Gedacht-werden gehört nothwendig zu ihm, es kann desselben nicht entbehren; es ist ein Erzeugnis meines Denkens und zwar in der Weise, dass es für sich nichts ist, wie der Schatten nichts ist ohne den Gegenstand, der ihn wirft. Dagegen ein von mir gedachtes Ding, das wirklich existirt, besteht nicht bloss innerhalb, sondern auch ausserhalb meines Denkens; es wird nicht von dem Denken, dessen Gegenstand es ist, hervorgebracht; und wenn es sich einmal trifft, dass ein existirendes Ding mit dem Gedanken, dessen Gegenstand es ist, erst entsteht und mit ihm vergeht, so entsteht es doch in dem Augenblicke, da es entsteht, nicht deshalb, weil es in ihm Gegenstand eines Denkens wird, und vergeht in dem Augenblicke, da es vergeht, nicht deshalb, weil es in ihm aufhört, Gegenstand eines Denkens zu sein, und nicht, wie das bloss Eingebildete, entsteht es aus nichts und vergeht es in nichts, sondern sein Entstehen und Vergehen ist Umgestaltung von etwas, was dem Denken vorherging und es überdauert.

Bei näherer Prüfung zeigt es sich indessen, dass es bei dieser Antwort nicht sein Bewenden haben kann. Zuvörderst ist sie dem Einwande ausgesetzt, dass sie, während sie die seienden Dinge von den bloss gedachten, nicht seienden, unterscheiden wolle, in Wahrheit

zwei Arten seiender Dinge unterscheide. Wo immer, so könnte dieser Einwand begründet werden, etwas von einem anderen abhängig oder unabhängig sei, sei es dies in irgend einer Hinsicht, und wo immer etwas eines anderen bedürftig oder nicht bedürftig sei, sei es desselben irgend wozu bedürftig oder nicht bedürftig. Auf die Frage nun, in welcher Hinsicht ein Gedachtes vom Denken abhängig sei, ein Seiendes dagegen unabhängig, oder wozu ein bloss Gedachtes des Gedachtwerdens bedürftig sei, ein Seiendes nicht, werde wohl die Antwort lauten müssen: abhängig bez. unabhängig hinsichtlich seines S e i n s, bedürftig bezw. nicht bedürftig, um zu s e i n. Denn wenn man von einem Seienden auch sagen könne, es sei in allem, was es sei, in allem seinem Thun und Leiden, seinem ganzen Verhalten, unabhängig vom Denken, so fliesse diese Unabhängigkeit doch aus der das Sein betreffenden und sei nur aus dieser verständlich. Dann sei aber die Unterscheidung zweier Arten des Gedachten, deren eine vom Denken unabhängig oder des Gedacht-werdens nicht bedürftig sei, deren andere zum Denken in dem entgegengesetzten Verhältnisse stehe, gleichbedeutend mit der Unterscheidung zweier Arten des Seienden: des seinem Sein nach vom Denken unabhängigen, zum Sein des Gedacht-werdens nicht bedürfenden, und des dieser Unabhängigkeit oder dieses Nicht-bedürfens entbehrenden. Doch angenommen auch, die dem Seienden zugeschriebene Unabhängigkeit und die dem bloss Gedachten zugeschriebene Abhängigkeit vom Denken wären nicht Unabhängigkeit und Abhängigkeit hinsichtlich des Seins, so bliebe der Einwand doch in Kraft. Denn Abhängigkeit sowohl wie Unabhängigkeit von etwas anderem könne immer nur einem seienden Gegenstande zukommen. Was gar nicht sei, stehe zum Denken und überhaupt zu etwas anderem weder in dem Verhältnisse der Abhängigkeit noch in dem der Unabhängigkeit. Wer also die seienden Dinge und die bloss gedachten durch die Prädicate der Abhängigkeit und der Unabhängigkeit vom Denken unterscheide, unterscheide zuerst zwei Arten seiender Dinge, vom Denken, gleichviel in welcher Hinsicht, unabhängige und vom Denken abhängige, und spreche dann der zweiten Art das Sein ab; er statuire zuerst einen Gegensatz zwischen zwei Weisen des Seins, dem e s s e i n r e, welches zugleich e s s e i n i n t e l l e c t u sein könne, und dem e s s e i n s o l o i n t e l l e c t u, und bestimme dann weiter, nur die erste Weise sei Sein, die letztere Nicht-sein.

Ich glaube nun zwar nicht, dass dieser Einwand richtig ist, aber er macht eine nähere Bestimmung der Erklärung, gegen die er sich wendet, nöthig. Die Unabhängigkeit des Seienden, muss zu ihr hinzugefügt werden, und die Abhängigkeit des bloss Gedachten vom Denken betreffen nicht das Sein, sondern das, was der Gegenstand ist, dem Sein zugeschrieben oder abgesprochen wird. Ein Ding, das wirklich existirt, ist in allem, was es ist, was von ihm ausgesagt werden darf, vom Denken unabhängig, ein bloss gedachtes dagegen ist in allem, was es ist, von dem Denken, dessen Gegenstand es ist, abhängig. Und zwar besteht die Unabhängigkeit des existirenden Dinges vom Denken darin, dass das Denken, um mit ihm übereinzustimmen, wenn es ihm eine Bestimmtheit zuschreibt oder abspricht, sich nach ihm richten muss. Es trifft nicht zu, wenn der Einwand behauptet, dass die Unabhängigkeit eines Dinges vom Denken in dem, was es sei, aus der Unabhängigkeit im Existiren entspringe und nur aus dieser verständlich sei. Durch sein Existiren selbst, nicht aber durch seine Unabhängigkeit vom Denken hinsichtlich seines Existirens, ist ein existirendes Ding vom Denken hinsichtlich seiner Bestimmtheiten unabhängig. Noch eines zweiten Zusatzes bedarf die angegriffene Erklärung, um sich gegen den Angriff behaupten zu können. Die Ausdrücke, dass das Seiende unabhängig, das bloss Gedachte abhängig vom Denken sei, sind nicht so zu verstehen, als sollten damit wirkliche Verhältnisse bezeichnet werden, in denen einerseits die seienden, andererseits die bloss gedachten Dinge zum Denken ständen. Wären sie so gemeint, so würden sie allerdings den Widerspruch enthalten, dass auch die bloss gedachten Dinge seien, denn in der That wäre es sinnlos, einem gar nicht existirenden Dinge im eigentlichen Sinne des Wortes Abhängigkeit vom Denken zuzuschreiben. Wenn von einem bloss gedachten Dinge gesagt wird, es sei abhängig vom Denken, so kann damit vernünftigerweise nur etwas über das dieses Ding zum Gegenstande habende Denken gemeint sein, nämlich dass es zu seinem Gegenstande nach Belieben Bestimmtheiten hinzudenken und von ihm weglassen könne; und die dieser Freiheit entgegengesetzte Gebundenheit allein kann gemeint sein, wenn den existirenden Dingen Unabhängigkeit vom Denken zugeschrieben wird.

Doch auch nach diesen Ergänzungen oder Erläuterungen erweist sich die Erklärung des Begriffes des Daseins durch den der Unabhängigkeit vom Denken, der Selbständigkeit dem Denken gegenüber,

als unzulänglich. Denn sie giebt nicht an, was man wissen wollte, nämlich worin das Dasein eines Dinges bestehe, sondern nur eine Folge des Daseins. Offenbar ist ja die Unabhängigkeit vom Denken nicht das Dasein selbst, sondern ein Verhältnis, in welchem das Daseiende durch sein Dasein zum Denken steht.

Andererseits giebt die versuchte Erklärung jedoch eine unzweifelhaft richtige Bestimmung zum Begriffe des Daseins an. Es mag sein, dass, wie behauptet worden ist, kein Ding unabhängig ist von einem Denken, dessen Object es ist, aber es würde darum nicht weniger wahr sein, dass die Wörter Sein, Dasein, Existiren allgemein im Sinne eines Gegensatzes zum blossen Gedacht-werden gebraucht werden, der darauf beruht, dass das Seiende dem Denken selbständig gegenüberstehn soll, das bloss Gedachte nicht. Wer behauptet, Sein und Gedacht-werden seien dasselbe, oder auch, das Sein sei eine Art des Gedacht-werdens, nämlich Wahrgenommen-werden (Esse est percipi), bedient sich des Wortes Sein in einem anderen Sinne als der allgemeine Sprachgebrauch, dem sich die gegenwärtige Untersuchung anschloss, als sie sich die Aufgabe stellte, anzugeben, was man damit meine, wenn man einem Gegenstande Sein zuschreibe. Was die Behauptung, das Sein der Dinge bestehe in ihrem Gedacht-werden oder in ihrem Wahrgenommen-werden, meint, würde nach allgemeinem Sprachgebrauche so auszudrücken sein: es ist in Wirklichkeit gar nichts, alle Dinge, die uns zu sein scheinen, sind in Wahrheit bloss Objecte unseres Vorstellens.

Reicht demnach auch die Bestimmung, dass das Sein dem blossen Gedacht-werden entgegengesetzt sei und dem Dinge, dem es zukomme, die Selbständigkeit dem Denken gegenüber verleihe, die dem bloss Gedachten fehle, nicht hin zur Erklärung des Begriffes des Seins, so kann sie doch dem Suchen nach einer solchen zum Ausgangspunkte dienen. Zuvörderst lassen sich einige Betrachtungen an sie knüpfen, die sich voraussichtlich als wichtig für die beabsichtigte Untersuchung erweisen werden.

Verleiht das Dasein und nur dieses den daseienden Dingen Selbständigkeit dem Denken gegenüber, so setzt jedes Urtheil das Dasein seines Gegenstandes in dem Zeitpunkte oder dem Zeitabschnitte, in welchem er die das Prädicat bildende Bestimmtheit haben bez. nicht haben soll, voraus. Denn jedes Urtheil hat den Sinn, dass die Bestimmtheit, die es seinem Gegenstande zuschreibt bez. abspricht, ihm

nicht, um seine Bestimmtheit zu sein, zugeschrieben zu werden, bez. ihm nicht, um nicht zu seinen Bestimmtheiten zu gehören, abgesprochen zu werden brauche. Der Gegenstand wird also in ihm als ein solcher gedacht, der dem Denken als ein Selbständiges gegenüberstehe, so dass das Denken sich nach ihm richten könne, d. i. als ein daseiender. Ich weiss wohl, dass die Logiker fast ausnahmslos diese Ansicht verwerfen. Aber sie bringen gegen dieselbe nichts anderes vor als Beispiele, die in Wahrheit nichts beweisen. So setzt freilich der von Kant angeführte Satz: „Der Gott Spinozas ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen“ nicht das Dasein des Gottes Spinozas voraus, aber das Urtheil, das er ausdrückt, hat auch nicht den Gott Spinozas, sondern die Lehre Spinozas von Gott zum Gegenstande, und von diesem Gegenstande nimmt es an, dass er existire. Oder wenn Herbart einwirft, das Urtheil „Der viereckigte Cirkel ist unmöglich“, schliesse gewiss nicht den Gedanken in sich, der viereckigte Cirkel sei vorhanden, so verkennt er, dass dasselbe nicht von dem viereckigten Cirkel selbst, sondern von dem Begriffe des viereckigten Cirkel etwas, nämlich dass er ein sich widersprechender Begriff sei, aussagt.[1])

Uebrigens denken wir als ein Selbständiges gegenüber unserem Denken, als ein des Gedacht-werdens nicht Bedürftiges, also als ein Existirendes einen Gegenstand nicht erst dadurch, dass wir etwas von ihm aussagen, sondern schon, indem wir ihn einfach vorstellen. Alles, was wir vorstellen (ich wiederhole hier einen Satz aus meiner Schrift Die Grundprobleme der Logik, zweite völlig neue Bearbeitung), stellen wir dadurch, dass wir es überhaupt vorstellen, als existirend bez. existirt habend oder existiren werdend vor, — nicht bloss, wenn unser Vorstellen Wahrnehmen, sondern auch, wenn es Einbilden ist, und nicht bloss, wenn wir an die Existenz des Vorgestellten glauben, sondern auch, wenn wir wissen, dass es ein blosses Geschöpf unserer Phantasie ist. Wir stellen die Insel Atlantis nicht anders vor als die Insel Madeira, den Magnetberg nicht anders als den Brocken, Rübezahl nicht anders als Kaiser Rotbart, das Phlogiston nicht anders als den Sauerstoff. Der Unterschied ist nur der, dass sich mit der einen dieser Vorstellungen das Bewusstsein ihrer Ungültigkeit, mit der anderen das ihrer Gültigkeit verbindet. „An irgend etwas einfach denken, sagt Hume (Traktat über d. menschl. Natur, her. von

1) Vergl. o. S. 86.

Th. Lipps, I, S. 90 f.), und an etwas als ein Existirendes denken, das sind nicht zwei verschiedene Dinge. Die Vorstellung der Existenz fügt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu. Was immer wir vorstellen, stellen wir als existirend vor. Jede Vorstellung, die es uns beliebt zu vollziehen, ist die Vorstellung eines Seienden; und die Vorstellung von etwas Seiendem ist nichts anders als eine beliebige von uns vollzogene Vorstellung". Eines Beweises ist dieser Satz nicht fähig, aber auch nicht bedürftig. Man überzeugt sich von seiner Wahrheit, indem man bemerkt, dass man das, was er vom Vorstellen behauptet, aus der Vorstellung des Vorstellens nicht fortlassen kann, ohne sie zu zerstören, ebensowenig wie aus der Vorstellung der Bewegung das Haben einer Richtung und einer Geschwindigkeit, aus der Vorstellung des Tones das Haben einer Höhe und einer Stärke, aus der Vorstellung der Farbe das Ausgedehntsein.

Das Dasein verhält sich hiernach zu der Gesammtheit oder dem Inbegriffe der Bestimmtheiten jedes daseienden Dinges wie das Allgemeine zum Besonderen, und näher ist es die allgemeinste aller Bestimmtheiten, die in der Gesammtheit der Bestimmtheiten irgend eines daseienden Dinges enthalten sind. Jede Bestimmtheit, die einem daseienden Dinge wirklich zukommt, ist entweder eine besondere Weise des Daseins oder ein Bestandtheil einer solchen. Und umgekehrt ist keine Bestimmtheit, die weder das eine noch das andere ist, eine Bestimmtheit eines daseienden Dinges. Aber die Bestimmtheiten, die, wie z. B. nach der Lehre von der blossen Phänomenalität der secundären Qualitäten das Weisssein und das Süsssein, oder wie die unmögliche Verbindung der rhombischen Gestalt mit dem Gleichsein der Diagonalen, weder das eine noch das andere sind, bedeuten doch dem, der sie vorstellt, entweder das eine oder das andere; sie werden als besondere Weisen des Daseins oder als Bestandtheile einer solchen dadurch vorgestellt, dass sie überhaupt vorgestellt werden.

Gleichwohl gehört, wenn jedes Urtheil das Dasein seines Gegenstandes voraussetzt, dieses selbst nicht zu den Bestimmtheiten, die von irgend einem Gegenstande prädicirt werden können. Denn es wäre sinnlos, von einem Gegenstande das zu bejahen oder zu verneinen, als was man ihn denken muss, um überhaupt etwas von ihm bejahen oder verneinen zu können; m. a. W., die Bedingung dafür, dass ein Gegenstand überhaupt Prädicate haben könne, kann nicht

selbst zu seinen Prädicaten gehören. Schreiben wir einem Gegenstande Dasein zu, so legen wir ihm nicht ein Prädicat bei, sondern den Gegenstand selbst mit allen seinen Prädicaten denken wir als daseiend, als ein vom Gedacht-werden Unabhängiges. „Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten, sagt Kant in der Schrift Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Werke, I, S. 174), bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müsste denn schon als existirend vorausgesetzt werden. Das Dasein kann daher selber kein Prädicat sein". „Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenklichen Prädicate, selbst die der Zeit und des Ortes nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existiren oder auch nicht existiren kann" (S. 171). Ohne Zweifel urtheilt man, wenn man einem vorgestellten Gegenstande das Dasein zuspricht oder abspricht, aber eine nähere Untersuchung des Sinnes dieser Urtheile wird das Ergebnis haben müssen, dass sie zum Subjecte nicht den Gegenstand, dem sie Dasein zuschreiben oder absprechen, und zum Prädicate nicht das Dasein haben. Hierauf deutet auch ihr sprachlicher Ausdruck. Denn die Sätze, in denen wir sie aussprechen, pflegen nicht das den Gegenstand, um dessen Dasein es sich handelt, bezeichnende Wort zum grammatikalischen Subjecte und das Wort Dasein zum grammatikalischen Prädicate zu machen. Man sagt ja z. B. nicht „Zwerge sind" oder „Zwerge sind da" oder „Zwerge existiren", sondern „Es giebt Zwerge".

Kant giebt in der eben erwähnten Schrift (S. 173) dieser Ansicht vom Begriffe des Daseins den Ausdruck: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges, und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird". „Der Begriff der Position, erläutert er diesen Satz, ist völlig einfach, und mit dem Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloss beziehungsweise gesetzt, oder besser bloss die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist, die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht bloss diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel wie Dasein". „Sein, heisst es hiermit übereinstimmend in der Kritik der reinen Vernunft (S. 467) ist offenbar kein reales Prä-

dicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen ist, ist nicht noch ein Prädicat obenein, sondern nur das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Object setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört), und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten". Angemessener als vom Sein selbst, wäre es wohl, von dem Urtheile, das einem Dinge Sein zuschreibt, zu sagen, es sei die Position eines Dinges mit allen von ihm geltenden Prädicaten.

Ich darf hier meine Uebereinstimmung mit Kant nicht hervorheben, ohne daran zu erinnern, dass er den Satz, auf den ich die Behauptung, das Dasein sei kein Prädicat irgend eines Dinges, gegründet habe, den Satz, jedes Urtheil setze das Dasein seines Gegenstandes voraus, ausdrücklich verwirft. Es scheint mir aber, dass gerade seine Vergleichung des Urtheils, welches einem Gegenstande Dasein zuschreibt, mit denen, welche auf denselben Gegenstand eine Bestimmtheit als Prädicat beziehen, mit Nothwendigkeit auf jenen Satz führt. Denn wie wäre es wohl möglich, ein Prädicat beziehungsweise auf einen Gegenstand zu setzen, ohne diesen Gegenstand selbst zu setzen, also ihn als daseiend zu denken? Einen Gegenstand setzen heisst ihn als etwas von seinem Gedacht-werden Unabhängiges denken, und wenn man das Wort Setzen nicht in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht, heisst eine Bestimmtheit setzen nichts anderes als sie als eine von ihrem Gedacht-werden unabhängige Bestimmtheit eines Gegenstandes, eine einem Gegenstande auch dann, wenn sie nicht als Prädicat auf ihn bezogen wird, zukommende Bestimmtheit denken; so aber denkt man eine Bestimmtheit nur dann, wenn man sie als Bestimmtheit eines existirenden Gegenstandes denkt, denn ein Gegenstand, der bloss gedacht wird, kann den Bestimmtheiten, die als die seinigen gedacht werden, keine Selbständigkeit gegenüber dem Denken verleihen. Bezieht man eine Bestimmtheit auf einen Gegenstand, bezüglich dessen man es dahin gestellt sein lässt, ob er existire oder nicht, so prädicirt man nicht von diesem Gegenstande diese

Bestimmtheit, sondern von seinem Begriffe, dass er diese Bestimmtheit enthalte, z. B. nicht von Gott die Allmacht, sondern von dem Begriffe Gottes, dass er der Begriff eines allmächtigen Wesens sei.

Es scheint mir ferner, dass der Satz, in welchem ich mit Kant übereinstimme, das Dasein sei kein Prädicat irgend eines Dinges, der Begründung durch den andern, den ich abweichend von ihm aufgestellt habe. bedarf. Wenn, was Kant allerdings leugnet, das Dasein überhaupt etwas zu den daseienden Dingen Gehörendes, wenn es die allgemeinste aller an daseienden Dingen sich findenden Besimmtheiten, die Bestimmtheit, zu der sich alle anderen einem daseienden Dinge zukommenden wie besondere Weisen oder Bestandtheile einer besonderen Weise verhalten, ist, so lässt sich kein anderer Grund dafür finden, warum es nicht sollte prädicirt werden können, als der, dass jede Prädicirung bereits das Dasein ihres Gegenstandes voraussetzt. Jedenfalls ist die von Kant versuchte Begründung misslungen. Wenn man, schliesst er, ein Ding als ein daseiendes denkt, so denkt man es so mit allen Prädicaten, die ihm zukommen mögen; zu den Prädicaten aber, mit denen man ein Ding als daseiend denkt, gehört nicht schon das Dasein selbst, also ist das Dasein überhaupt kein Prädicat eines Dinges. Es ist dies ein vollkommen richtiger Schluss, aber die erste Prämisse desselben bedarf eines Beweises. Denn wer, gegen die Conclusio, das Dasein für ein Prädicat der daseienden Dinge hält, wird nicht zugeben, dass man, wenn man ein Ding als daseiend denkt, es mit allen seinen Prädicaten ohne Ausnahme, sondern nur, dass man es mit allen denjenigen, die ihm ausser dem Dasein zukommen, so denke. Jede Bestimmtheit, könnte der Gegner sagen, die von einem Dinge prädicirt werde, werde von demselben als dem Besitzer nichts aller seiner Bestimmtheiten überhaupt, sondern nur aller übrigen prädicirt; sage man z. B. von Julius Caesar, er habe vor Christi Geburt gelebt, so rechne man zu den Prädicaten, in deren Besitz Caesar vor Christi Geburt gelebt habe, nicht auch das Leben vor Christi Geburt selbst, oder wenn man einem Körper Ausdehnung zuschreibe, so meine man nicht, dass die Ausdehnung selbst zu den Bestimmtheiten gehöre, mit denen er ausgedehnt sei; und nicht anders verhalte es sich auch mit dem Dasein; sage man von einem Dinge das Dasein aus, so denke man als den Inhalt dieses Daseins nicht alle Bestimmtheiten des Dinges schlechthin, sondern nur alle ausgenommen das Dasein selbst. Nur wer mit mir Kant in der Con-

clusio seines Schlusses, also darin beistimmt, dass das Dasein kein Prädicat eines Dinges sei, muss ihm auch in der Prämisse beistimmen, dass man jedes Ding, welches man als daseiend denke, so mit allen Prädicaten, die ihm zukommen mögen, denke, denn gehört das Dasein gar nicht zu den von den daseienden Dingen prädicirbaren Bestimmtheiten, so braucht es auch bei der Behauptung, das als daseiend Gedachte sei das Ding mit allen von ihm prädicirbaren Bestimmtheiten, nicht ausgenommen zu werden. Kant hat nun allerdings auch jene Prämisse zu beweisen versucht, aber er geht dabei von der unrichtigen Voraussetzung aus, dass man aus der Vorstellung eines Dinges das Dasein fortlassen könne. Man kann, argumentirt er, ein Ding mit allem, was von ihm prädicirt werden darf, ohne das Mindeste fortzulassen, zuerst denken, ohne es als existirend zu denken, bloss als ein mögliches Ding, und dann das Existiren hinzufügen, mithin ist das, was man als existirend denkt, das Ding mit allen seinen Bestimmtheiten, woraus dann weiter folgt, dass das Existiren nicht selbst zu den von ihm prädicirbaren Bestimmtheiten gehört. „Wer kann in Abrede stellen, dass Millionen von Dingen, die wirklich nicht dasind, nach allen Prädicaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten, bloss möglich seien; dass in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht stattfinden, dass, wenn sie existiren, sie ein Prädicat mehr enthielten“ (Einzig mögl. Beweisgr. W. I S. 171). „Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein ... Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines Begriffes existire“ (Kr. d. r. V. S. 467 f.). Es ist in der That einleuchtend, dass man, wenn man zuerst ein Ding vorstellt,

ohne die Frage, ob es Dasein habe, zu entscheiden, und dann mit der Bejahung dieser Frage, durch die zweite Vorstellung nicht mehr von dem Dinge vorstellt als durch die erste. Aber nicht desshalb ist dies der Fall, weil keine der beiden Vorstellungen das Dasein als etwas zu dem Dinge Gehörendes, als eine Bestimmtheit desselben enthielte, sondern desshalb, weil sie es beide thun. Es ist gar nicht möglich, ein Ding zuerst ohne seine Existenz vorzustellen und dann erst zu seiner Vorstellung die seines Existirens hinzuzufügen, so wenig wie es möglich ist, in die Vorstellung eines Körpers erst nachträglich das Ausgedehntsein aufzunehmen. Wir stellen alles, was wir vorstellen, dadurch, dass wir es überhaupt vorstellen, als ein Daseiendes vor. Auch dann, wenn wir die Frage, ob das Ding A Dasein habe, unbeantwortet lassen, und nicht minder, wenn wir sie verneinen, stellen wir A als daseiend vor. Urtheilen wir, A existire möglicherweise, oder, es existire wirklich, oder, es existire in Wirklichkeit nicht, so machen wir die Vorstellung des Dinges A als eines existirenden selbst zum Gegenstande unseres Denkens; wir denken in dem ersten Urtheile, dass sie zu nichts von dem, was wir wissen, in dem Verhältnisse des Widerstreites stehe, im zweiten, dass sie mit ihrem Gegenstande (nämlich nicht dem Dinge A, denn das ist gar nicht ihr wahrer Gegenstand, sondern, wie später gezeigt werden wird, der existirenden Welt) übereinstimme, in dem dritten, dass sie ihrem Gegenstande widerstreite. Kant verwechselt also (ich werde hierauf weiter unten ausführlicher zurückkommen) die Wirklichkeit des Daseins eines Dinges, die wir der blossen Möglichkeit desselben Daseins entgegensetzen, mit diesem Dasein selbst. Wenn wir von dem Urtheile, das Ding A existire möglicherweise, zu dem anderen, es existire wirklich, fortgehen, so fügen wir dem Begriffe dieses Dinges keine neue Bestimmtheit hinzu, das Wirkliche enthält also, mit Kant zu reden, nicht mehr als das Mögliche, die Wirklichkeit und die Möglichkeit seines Daseins sind keine Bestimmtheiten irgend eines Dinges, aber daraus folgt nicht, dass auch das Dasein selbst keine solche sei. Wir stellen nicht mehr von einem Dinge vor, wenn wir es vorstellen und zugleich urtheilen, dass es wirklich dasei, als wenn wir es beim blossen Vorstellen bewenden lassen, aber wir stellen mehr von ihm vor, wenn wir es vorstellen als daseiend, als wenn wir es nicht so vorstellen, denn im letzteren Falle stellen wir es überhaupt nicht vor.

Aus der Art, wie Kant zu beweisen sucht, dass das Dasein nicht zum Prädicate eines Dinges dienen könne, geht hervor, dass auch die zweite der oben bezüglich des Begriffes des Daseins von mir aufgestellten beiden Bestimmungen, die Bestimmung, dass das Dasein eine Bestimmtheit sei, zu der sich alle übrigen einem daseienden Dinge zukommenden wie besondere Weisen oder Bestandtheile einer besonderen Weise verhalten, seiner Lehre widerspricht. Nach ihm ist das Dasein überhaupt nichts, was zu den daseienden Dingen gehörte, nichts, was ein Alles durchdringes Erkenntnisvermögen in einem Dinge antreffen könnte. Doch lasse ich dies für jetzt bei Seite, da ich weiter unten werde darauf zurückkommen müssen.

Aus dem Satze, dass jedes Urtheil das Dasein seines Gegenstandes voraussetze, lässt sich noch die wichtige Folgerung ziehen, dass man eine Bestimmtheit, die man in dem Begriffe eines Gegenstandes findet, von diesem Gegenstande nur dann prädiciren darf, wenn zuvor dessen Dasein ausgemacht ist. Wenn z. B. in dem Begriffe Gottes als des ens realissimum sive perfectissimum die Allmacht enthalten ist, so berechtigt dies noch nicht zu dem Urtheile Gott ist allmächtig, welches nicht den Begriff Gottes, sondern Gott selbst zum Gegenstande hat, denn dieses Urtheil schliesst das andere, dass es einen Gott gebe, ein. Insbesondere das Dasein selbst wird von einem Gegenstande nicht dadurch bewiesen, dass es zum Inhalte seines Begriffes gehört. Daher ist der ontologische Beweis für das Dasein Gottes unrichtig, der sich darauf beruft, dass das Dasein, da es eine Realität oder Vollkommenheit d. i. eine Bestimmtheit, die weder ganz noch theilweise in der Abwesenheit einer anderen bestehe, sei, zum Begriffe des alle möglichen Vollkommenheiten besitzenden Wesens gehöre, wie zum Begriffe des Dreieckes die Eigenschaft, eine Figur zu sein, deren Winkel zusammen zwei Rechte ausmachen. Erst nachdem das Dasein Gottes bewiesen ist, bemerkte schon ein Zeitgenosse Anselms, des Urhebers des ontologischen Beweises, der Mönch Gaunilo, kann man versuchen, Erkenntnisse über seine Natur aus der Definition seines Begriffes, dass er der Begriff des denkbar höchsten Wesens sei, abzuleiten; man könnte sonst genau in derselben Weise das Dasein einer vollkommenen Insel beweisen. Enthält der Begriff des höchsten Wesens die Existenz, so folgt, wie dem Erneuerer des ontologischen Beweises, Cartesius, entgegengehalten wurde (von dem Verfasser der Primae objectiones), doch daraus durchaus nicht, dass diese Existenz

zu dem gehört, was in der Welt wirklich ist, sondern nur, dass mit der Vorstellung des höchstens Wesens die Vorstellung der Existenz untrennbar verbunden ist. „Um hieraus auf die Existenz Gottes schliessen zu können, müsste man schon voraussetzen, dass es ein höchstes Wesen in Wirklichkeit gebe; wäre diese Voraussetzung erwiesen, so würde in der That folgen, dass Gott alle Vollkommenheiten und darunter auch die der Existenz in Wirklichkeit besitze". (Vergl. m. Gesch. d. Philos. I, S. 240).

Lediglich darin besteht der Fehler des ontologischen Beweises, dass er voraussetzt, man dürfe die Bestimmtheiten, die sich aus dem Begriffe eines Gegenstandes ableiten lassen, von diesem Gegenstande aussagen, ohne zuvor dessen Existenz nachgewiesen zu haben, oder, wie Cartesius sich ausdrückt (in der Responsio ad primas objectiones), alles, wovon wir klar und deutlich einsehen, dass es zu eines Dinges wahrhafter und unvergänglicher Natur oder Wesenheit oder Form gehöre, könne von diesem Dinge mit Wahrheit behauptet werden, während doch, mit Ueberweg (Gesch. d. Philos., Abschnitt über Anselm) zu reden, jede Folgerung aus der Definition nur hypothetisch, unter der Bedingung der Existenz des Subjectes, gilt. Diese unrichtige Voraussetzung des ontologischen Beweises aber folgt aus der unrichtigen (auch von Ueberweg, wie man aus seiner Logik sehen kann, als unrichtig erkannten) Auffassung vom Wesen des Urtheils, dass es die Existenz seines Gegenstandes dahingestellt sein lasse. Wer mithin diese Auffassung theilt, kann zwar vom ontologischen Beweise zeigen, dass man, wenn er richtig wäre, in derselben Weise die Existenz nicht nur einer vollkommenen Insel, sondern, da wir alles, was wir vorstellen, als ein Existirendes vorstellen, die Existenz also zum Inhalte jeder Vorstellung gehört, jedes beliebigen Vorstellungsobjectes würde beweisen können, aber er kann ihn nicht direct widerlegen.

Auch gegenüber Kants berühmter Kritik glaube ich diese Ansicht aufrecht erhalten zu können. Kant bestreitet, wenn ich ihn recht verstehe, wie seine oben erwähnten Vorgänger, mit Recht die Zulässigkeit der Folgerung von dem Enthalten-sein des Daseins in dem Begriffe eines Dinges auf das Dasein dieses Dinges selbst, begründet diesen Angriff aber nicht mit dem Satze, dass jedes Urtheil die Existenz seines Gegenstandes voraussetze, den er vielmehr, wie oben bemerkt wurde, für unrichtig erklärt, sondern folgendermassen. „Wenn

ich, sagt er, (Kr. d. r. V. S. 464), das Prädicat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? . . . Gott ist allmächtig, das ist ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädicate gegeben, denn sie sind alle zusammt dem Subject aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.“ Es muss, erwidere ich hierauf, zugegeben werden, dass man sich zwar widerspricht, wenn man das Prädicat eines analytischen Urtheils aufhebt und das Subject behält, d. h. wenn man von dem Gegenstande des Prädicatsbegriffes sagt, er existire nicht, und von dem des Subjectsbegriffes, er eristire, aber nicht, wenn man sowohl das Prädicat als auch das Subject aufhebt. Da z. B. das Urtheil „Gott ist allmächtig“ analytisch ist, so würden die Urtheile „Es giebt keine Allmacht“ und „Es giebt einen Gott“ sich widersprechen, dagegen die Urtheile „Es giebt keine Allmacht“ und „Es giebt keinen Gott“ gar wohl zusammen bestehen können. Wendet man dies auf das Urtheil „Gott ist ein existirendes Wesen“ an, dessen analytischen Charakter Kant zwar nicht anerkennt, aber in der jetzt in Rede stehenden Widerlegung nicht anficht, vielmehr voraussetzt, so folgt, dass es zwar ein Widerspruch sei, zu sagen „Es giebt kein existirendes Wesen“ und „Es giebt einen Gott“, aber kein Widerspruch bestehe zwischen den beiden Urtheilen „Es giebt kein existirendes Wesen“ und „Es giebt keinen Gott“. Gegen den ontologischen Beweis aber ist hiermit doch nicht das Mindeste ausgerichtet. So lange demselben nicht seine Behauptung, dass die Existenz im Begriffe Gottes liege, also das Urtheil „Gott ist ein existirendes Wesen“ analytisch sei, wider-

legt ist, bleibt es dabei, dass das Urtheil „Gott ist kein existirendes Wesen“ sich widerspreche und mithin unwahr sei. Ebensowenig wie daraus, dass die beiden Urtheile „Es giebt keine Allmacht“ und „Es gibt keinen Gott“ nicht im Verhältnisse des Widerspruchs zu einander stehen, folgt, dass das Urtheil „Gott ist allmächtig“ nicht sich selbst widerspreche, — ebensowenig kann man den Satz „Gott existirt nicht“ gegen den Vorwurf des Widerspruchs damit verteidigen, dass die Urtheile „Es giebt kein existirendes Wesen“ und „Es giebt keinen Gott“ einander nicht widersprechen.

Der eben erörterte Einwand erscheint in der Kritik der reinen Vernunft nur als das Vorspiel der eigentlichen Widerlegung des ontologischen Beweises. Behauptet er, dass auch unter der Annahme, die Existenz sei im Begriffe Gottes als prädicirbare Bestimmtheit enthalten, doch die Existenz ohne Widerspruch von Gott verneint werden könne, so wendet sie sich gegen jene Annahme. Sie bestreitet sie mit dem Satze, dass das Dasein kein Prädicat irgend eines Dinges sei, also auch nicht als ein Prädicat Gottes aus dessen Begriffe abgeleitet werden könne. Aber es ist bereits oben gezeigt worden, dass sie diesen an sich richtigen Beweisgrund unrichtig beweist. Den Satz, aus dem derselbe allein bewiesen werden kann, dass nämlich jedes Urtheil die Existenz seines Gegenstandes voraussetzt und nur unter der Bedingung der Wahrheit dieser Voraussetzung wahr ist, benutzt sie nicht nur nicht, sondern erklärt ihn für falsch.

II.

Die Bestimmung, dass das Dasein eines Gegenstandes in seiner Unabhängigkeit vom Denken bestehe, erwies sich als ungenügend zur Erklärung des Begriffes des Daseins, da sie keine Auskunft darüber giebt, was das in den daseienden Dingen sei, wodurch sie dem Denken selbständig gegenüberstehen und sich von den bloss gedachten Dingen, die vom Denken abhängig sind, unterscheiden. Nachdem sich gezeigt hat, dass zufolge jener Bestimmung das Dasein kein Prädicat irgend eines Dinges sein kann, da alle Prädicate eines Dinges zu dem gehören, dem Dasein zugeschrieben wird, indem es dem Dinge zugeschrieben wird, kann die Aufgabe, den Begriff des Daseins zu erklären, der Beantwortung der Frage gleichgesetzt werden: welches denn der Gegenstand des einem Dinge Dasein zuschreibenden oder absprechenden Urtheils sei, wenn es nicht eben dieses Ding sei, und welches sein Prädicat, wenn es nicht eben das Dasein sei.

Hören wir zunächst Kant über diese Frage. Nachdem er in der Schrift Der einzig mögliche Beweisgrund u. s. w. in der oben angegebenen Weise zu zeigen gesucht hat, dass das Dasein keine prädicirbare Bestimmtheit sei, fährt er fort: „Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkommt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjectes sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirendes Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmässige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienen-Zellen, oder dem Bergkrystall, kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke zusammen gedacht werden“ (S. 172). „Sage ich, Gott ist ein existirendes Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicates zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heissen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen“ (S. 174).

Angenommen, diese Deutung des Existentialurtheils sei richtig, so gäbe sie doch offenbar gar keine Auskunft darüber, was unter Existiren zu verstehen sei. Wer nicht schon weiss, was Existiren ist, erfährt es ja auch nicht durch die Bemerkung, dass der Satz: *A* ist ein existirendes Ding, dem Gedanken, den er ausdrücken solle, nicht angemessen sei, sondern dass man, wenn man sich genau ausdrücken wolle, sagen müsse, die Vorstellung des Dinges *A* sei die Vorstellung eines existirenden Dinges. Es kann aber auch nicht zugegeben werden, dass das Existentialurtheil wirklich diesen Sinn habe. Denn wenn von einem Dinge nicht prädicirt werden kann,

dass es existire, so auch nicht von seiner Vorstellung, dass sie Vorstellung eines existirenden Dinges d. i. eines Dinges, dem das Prädicat Existiren zukomme, sei.

Wenn Kant in dem Beispiele vom Seeeinhorn den Ausdruck Erfahrungsbegriff einschiebt, so darf dies nicht dahin ausgelegt werden, dass er — zwar nicht den allgemeinen Begriff der Existenz, wohl aber den besonderen der Existenz erfahrbarer Dinge, durch den der Erfahrbarkeit erklären wolle. Diese Auslegung wäre nur dann zulässig, wenn er, statt zu dem Worte „Erfahrungsbegriff“ hinzuzufügen „das ist die Vorstellung eines existirenden Dinges,“ umgekehrt zu dem Worte „Vorstellung eines existirenden Dinges“ hinzugefügt hätte „das ist ein Erfahrungsbegriff“. Der Sinn scheint mir vielmehr dieser zu sein, dass der Satz: das Seeeinhorn existirt, nichts anderes sagen wolle als: Die Vorstellung des Seeeinhorns ist die Vorstellung eines existirenden Dinges und näher eines solchen, dessen Existenz uns durch Erfahrung bekannt ist. Dagegen erklärt Kant in der Kritik der reinen Vernunft in der That den Begriff der Existenz durch den der Erfahrung. Fehle auch, heisst es in diesem Werke (S. 468), nichts an dem Begriffe, den man von einem Dinge habe, so fehle doch etwas an dem Verhältnisse zu dem ganzen Zustande des Denkens, nämlich, dass die Erkenntnis des Objectes auch a posteriori möglich sei. Durch den Begriff werde der Gegenstand nur als möglich, d. i. als einstimmig mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt, durch die Existenz aber als in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten gedacht. Auch die Kritik der reinen Vernunft übersieht nicht, dass wir thatsächlich nicht immer, wenn wir einem Gegenstande unseres Denkens Existenz zuschreiben, meinen, entweder, er sei ein Object unserer Erfahrung, oder, er stehe mit einem solchen in einem Zusammenhange, wie er den Erfahrungsobjecten eigenthümlich sei, dass z. B. das Dasein, das wir Gott zuschreiben, etwas anderes ist. Sie will nicht erklären, was die Existenz überhaupt, sondern nur, was die der erfahrbaren Dinge ist. Worin die Existenz eines Dinges bestehe, welches ausserhalb des Gebietes der möglichen Erfahrung liegt, hält sie für unerklärbar. „Wollen wir, sagt sie, die Existenz durch die reine Kategorie denken, so ist kein Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden.“ Ueber die Frage, welches das Subject und welches das Prädicat des

Existentialurtheils sei, äussert sich die Kritik der reinen Vernunft nicht, doch ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass sie in diesem Punkte anderer Ansicht sei als die Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund, ausgenommen eben das Eine, dass sie nicht den Begriff des Erfahrungsbegriffes durch den der Vorstellung eines existirenden Dinges erläutern kann, da sie vielmehr umgekehrt auf die Frage, was unter einem existirenden Dinge zu verstehen sei, antwortet, es sei ein solches, welches Gegenstand der Erfahrung sei oder werden könne.

Die Erklärung, die Existenz eines Dinges sei sein Enthaltensein in dem Context der gesamten Erfahrung, setzt voraus, dass jedes Ding, welches ein Gegenstand unserer Erfahrung sei oder werden könne, existire. Diese Voraussetzung aber steht in Widerspruch mit Kants eigener Lehre von der Erfahrung. Alle Erfahrung bezieht sich ja nach ihm auf blosse Erscheinungen; kein Ding an sich kann jemals Gegenstand der Erfahrung werden; nur die Dinge an sich aber sind existirende Dinge; die Erscheinungen sind nicht existirende Dinge, sondern scheinen es nur zu sein, wenn anders, dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäss, unter der Existenz eines Dinges seine Unabhängigkeit vom Denken in dem weiten Sinne des Wortes, in welchem auch das Anschauen und das Wahrnehmen Denken sind, verstanden werden soll. Wie es nach Kant, wenn man seiner Lehre auf den Grund sieht, in der Welt der Erfahrung keine wahrhafte Causalität giebt, Causalität im Sinne der reinen Kategorie, sondern statt dessen nur Regelmässigkeit in der Succession der Erscheinungen, so auch kein wahrhaftes Dasein, sondern nur das, was der von der Sinnlichkeit verleitete Verstand an die Stelle der Kategorie des Daseins setzt: „Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen.“

Angenommen jedoch, jedes im Context der Erfahrung enthaltene Ding existire wirklich, so wäre es doch nicht richtig, zu sagen, seine Existenz wäre dieses Enthalten-sein. Die Existenz eines erfahrbaren Gegenstandes wäre ebensowenig seine Erfahrbarkeit, wie die Farbe eines Dinges die Möglichkeit seines Gesehen-werdens ist, sondern sie wäre das, wodurch der erfahrbare Gegenstand in dieser Beziehung zu unserem Erkenntnisvermögen stände. Es dürfte nur gesagt werden, die einzig mögliche Weise, auf welche die Existenz eines Dinges erkannt werden könne, sei die Erfahrung; das aber wäre doch keine Antwort auf die Frage, worin die Existenz bestehe.

So bliebe denn von der Erklärung, die Kant von dem Begriffe des Daseins giebt, nichts anderes übrig als die Behauptung, dass derselbe gar nicht erklärt werden könne, dass sich, wie die Kritik der reinen Vernunft sagt, gar kein Merkmal angeben lasse, die reine Kategorie der Existenz von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden. Die Kritik der reinen Vernunft hat indessen, wie schon oben (S. 154) erwähnt wurde, noch eine andere Antwort. Das Sein, lautet dieselbe, ist nicht nur kein Prädicat eines Dinges, es ist überhaupt nichts, was irgendwie zu einem Dinge gehörte, es bedeutet nichts, was ein alles durchschauendes Auge jemals in einem Dinge antreffen könnte, nichts, wodurch sich ein seiendes Ding von einem nicht-seienden unterschiede. Diese Antwort ist eine Consequenz der Ansicht, dass das Urtheil nicht die Existenz seines Gegenstandes voraussetze; denn wenn dem so wäre, so müsste von jedem vorgestellten Gegenstande jeder Denkinhalt, der irgendwie zu ihm gehörte, prädicirt werden können, also auch die Existenz, falls sie irgendwie zu ihm gehörte. Doch kann dies natürlich nicht zum Beweise dafür dienen, dass Kant in der That dem Begriffe des Daseins jede objective Bedeutung abgesprochen habe. Einen Beweis aber darf man schon darin erblicken, dass er sich mit keinem Worte gegen diese Auffassung seines Satzes, dass das Sein kein Prädicat eines Dinges sei, verwahrt. Hierzu kommt, dass er das, was er von dem Begriffe des Daseins verneint, auch von den beiden anderen Kategorien der Modalität, den Begriffen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit, verneint (Kr. d. r. V. S. 183), und es von jenem ganz in demselben Sinne verneint wie von diesen, diesen aber ohne Zweifel jede objective Bedeutung, jeden Inhalt, der in einem Dinge angetroffen werden könnte, absprechen will (vergl. o. S. 153).

Die Möglichkeit und die Nothwendigkeit, dass einem Dinge A ein Prädicat B zukomme, sind in der That nichts, was in dem Dinge A liegen könnte. Sage ich, A ist möglicherweise B, so schreibe ich nicht dem Gegenstand A die Bestimmtheit, möglicherweise B zu sein, zu, sondern denke etwas von der Prädicirung der Bestimmtheit B von dem Dinge A, nämlich dass sie mit allem, was man wisse, verträglich sei, keiner ausgemachten Wahrheit widerspreche. Und sage ich, A ist nothwendig B, so denke ich von der Prädicirung der Bestimmtheit B von dem Dinge A, dass sie eine Consequenz dessen sei, was man wisse. Ebenso verhält es sich mit dem Begriffe, der

in einem analogen Verhältnisse zum assertorischen Urtheile steht, wie der der Möglichkeit zum problematischen und der der Nothwendigkeit zum apodictischen, dem Begriffe der Wirklichkeit. Auch die Wirklichkeit des Geltens eines Prädicates *B* von einem Dinge *A* kommt nicht zu *B* als ein weiteres Prädicat des Dinges *A* hinzu. Das Urtheil, *A* ist wirklich *B*, prädicirt nicht von *A* das Wirklich-*B*-sein, sondern von der Prädicirung *A B* das Uebereinstimmen mit ihrem Gegenstande. Das hiermit von der Möglichkeit, der Nothwendigkeit und der Wirklichkeit des Geltens eines Prädicates *B* von einem Dinge *A* Gesagte gilt auch von der Möglichkeit, der Nothwendigkeit und der Wirklichkeit der Existenz eines Dinges *A*, welchem Gegenstande auch immer das Urtheil „*A* existirt" welches Prädicat auch immer zuschreiben mag. Die Urtheile „*A* existirt möglicherweise", „*A* existirt nothwendig", „*A* existirt wirklich" denken nicht, das eine die Möglichkeit, das andere die Nothwendigkeit, das dritte die Wirklichkeit als etwas, was zusammen mit der Existenz in dem Dinge *A* enthalten wäre, sondern sie alle haben die Annahme der Existenz des Dinges *A* zum Gegenstande, und zwar meint das erste von dieser Annahme, sie sei verträglich mit allen bekannten Wahrheiten, die zweite, sie folge aus einer anerkannten Wahrheit, das dritte, sie stimme mit ihrem Gegenstande überein. Kant hat demnach vollkommen Recht, wenn er lehrt, dass die Wörter Möglicherweise, Nothwendig, Wirklich nichts bezeichnen, was in dem Gegenstande der Urtheile, in denen sie vorkommen, könnte angetroffen werden. Zugleich aber erhellt, dass er, wenn er den Begriff des Daseins mit denen der Möglichkeit und Nothwendigkeit zusammenstellt, ihn mit dem gänzlich von ihm verschiedenen der Wirklichkeit verwechselt. Wir können von einem Dinge denken, dass es möglicherweise, dass es nothwendig, dass es wirklich dasei, und dann meinen wir freilich nicht, dass die Möglichkeit, die Nothwendigkeit, die Wirklichkeit des Daseins etwas in diesem Dinge Liegendes sei, wohl aber meinen wir dies von dem Dasein selbst, gleichwie wir es von dem *B*-sein meinen, wenn wir von einem Dinge sagen, dass es möglicherweise oder nothwendig oder wirklich *B* sei.

Es bleibt noch zu erwägen, ob nicht doch eine der beiden Antworten, welche die Kritik der reinen Vernunft auf die Frage nach der Bedeutung des Begriffes der Existenz giebt, nämlich, dass es uns gänzlich verborgen sei, worin die Existenz bestehe, und dass die

Existenz nichts von allem dem sei, was zu irgend einem Dinge gehöre, — ob nicht doch eine dieser beiden Antworten richtig sei, wenn auch Kant keine von ihnen bewiesen hat. Es bedarf aber, wie mir scheint, keiner weitläufigen Verhandlung mehr, um hierüber zu einer Entscheidung zu gelangen. Wenn wir ein Ding als etwas vom Denken Unabhängiges, dem Denken gegenüber Selbständiges denken, so denken wir seine Natur und Wesenheit als eine solche, durch die es in diesem Verhältnisse zum Denken stehe, und diese Seite seiner Natur und Wesenheit ist es, was wir mit dem Worte Existenz bezeichnen. Bedeutete das Wort Existenz nicht etwas zu dem existirenden Dinge Gehörendes, hinge es also nicht von der Natur und Wesenheit eines gedachten Dinges (einschliesslich der Beziehungen, in denen es zu anderen Dingen steht) ab, ob das ihm Existenz zuschreibende Urtheil wahr oder falsch sei, so stände es ganz in unserem Belieben, einem Gegenstande unseres Denkens Existenz zuzuschreiben oder abzusprechen; es gäbe nichts, wonach sich das Denken in den Existentialurtheilen zu richten hätte; jedes Ding, dem wir Existenz zuschrieben, existirte wirklich, und jedes entbehrte der Existenz, dem wir die Position vorenthielten. Es ist aber ein Widerspruch, dass es nur auf die Art, wie wir ein Ding denken, ankäme dafür, ob ein gedachtes Ding von unserem Denken unabhängig sei oder nicht. Wenn nun die Existenz als das, wodurch die existirenden Dinge zu unserem Denken in dem Verhältnisse der Unabhängigkeit stehen, etwas, sei es als eine innere Bestimmtheit, sei es als eine reale Beziehung, in den existirenden Dingen Liegendes ist, so muss uns auch dieses in den existirenden Dingen Liegende bekannt sein, und muss es uns möglich sein, uns darauf zu besinnen, was es sei; denn nur dadurch können wir ein Ding als zu unserem Denken in dem Verhältnisse der Unabhängigkeit stehend denken, dass wir zugleich mit ihm den Grund dieser Unabhängigkeit denken. Es verhält sich nicht so, dass wir das Ding, dem wir Existenz zuschreiben, zuerst als ein von unserem Denken Unabhängiges setzten und dann durch einen Schluss die Existenz als den unbekannten Grund dieser Unabhängigkeit hinzudächten, sondern erst dadurch, dass wir ein Ding als ein existirendes denken, denken wir es als ein vom unserem Denken Unabhängiges. Es käme übrigens nicht viel darauf an, wenn diesem Beweisgrunde die Zustimmung versagt werden sollte. Denn den besten Beweis für die Lösbarkeit der Aufgabe, zu zeigen, worin die

Existenz bestehe, nämlich ihre Lösung, wird die weitere Untersuchung zu liefern haben.

Zuvor ist jedoch noch eine Schwierigkeit zu heben, mit der die Annahme behaftet ist, dass das Sein zwar nicht zu dem gehöre, was von einem Dinge prädicirt werden könne, aber doch in dem seienden Dinge selbst anzutreffen sei, und zwar als das Allgemeinste, was aus seinen Bestimmtheiten herausgehoben werden kann (o. S. 148). Verbindet man nämlich diese Annahme mit dem Satze, dass wir alles, was wir vorstellen, dadurch, dass wir es überhaupt vorstellen, als seiend vorstellen, so ergiebt sich, dass das Sein ein Inhaltsbestandtheil jeder Vorstellung ist, und zwar ein constituirender. (Constituirende nenne ich diejenigen Inhaltsbestandtheile der Vorstellung eines Gegenstandes A, durch welche diese Vorstellung erst Vorstellung gerade dieses Gegenstandes A ist, welche man aus ihr also nicht fortlassen könnte, ohne sie hinsichtlich des durch sie vorgestellten Gegenstandes zu verändern oder ganz aufzuheben, — im Unterschiede von denjenigen, die man etwa weiter durch diese Vorstellung als Bestimmtheiten auf den Gegenstand bezieht, und die ich ergänzende nenne; so dass z. B. das drei Seiten Haben eine constituirende, das drei Winkel Haben eine ergänzende Bestimmtheit der drei Seiten habenden Figur in Beziehung auf die Vorstellung der drei Seiten habenden Figur ist, oder das Ausgedehnt-sein zum constituirenden, das Schwersein zum ergänzenden Inhalte der Vorstellung des Körpers gehört, wenn der Vorstellende Körper die ausgedehnten Dinge nennt und diese als schwer vorstellt). Und hieraus scheint weiter zu folgen, dass nur wirklich existirende Dinge vorgestellt werden können, dass also alles, was Jemand vorstelle, Centauren, befiederte Fische, der Mann im Monde, und was Jemand immer ersinnen möchte, wirklich existire. Denn das Sein, durch dessen Mangel sich ein blos vorgestelltes Ding von einem ihm im übrigen gleichen, aber seienden, unterscheiden würde, ist ja in dem Gegenstande einer Vorstellung, zu deren constituirendem Inhalte das Sein gehört, als vorgestelltem vorhanden, wie in dem Gegenstande einer Vorstellung, zu deren constituirendem Inhalte das Körper-sein gehört, z. B. in dem vorgestellten Würfel als vorgestelltem, das Körpersein; es fehlt also einem vorgestellten Dinge, dessen Vorstellung das Sein als constituirende Bestimmtheit enthält, nichts, dessen es bedarf, um zu sein; es besteht zwischen ihm und dem ihm gleichen seienden gar kein Unterschied;

nichts käme, wenn es bisher nicht gewesen wäre und jetzt ins Dasein gerufen würde, zu ihm hinzu. Anders würde es sich mit einer Vorstellung verhalten, in der das Sein nicht als constituirende, sondern nur als ergänzende Bestimmtheit enthalten wäre, zu deren Inhalte also das Sein nachträglich hinzugefügt wäre, wie durch den Gedanken, dass alle ausgedehnten Dinge schwer seien, zu dem Inhalte der Vorstellung der ausgedehnten Dinge das Schwer-sein. Von einer ergänzenden Bestimmtheit *B* nämlich, die ich in meine Vorstellung eines Gegenstandes *A* aufgenommen habe, was nur durch die Prädicirung des *B*-seins von *A* geschehen konnte, darf ich nicht sagen, dass sie in dem von mir vorgestellten Gegenstande *A* als vorgestelltem enthalten sei, es müsste denn sein, dass ich sie als der Sache nach identisch mit dem constituirenden Inhalte der Vorstellung *A* oder einem Theile davon, und als nur der Auffassung nach davon verschieden erkännte, in welchem Falle das Urtheil *A* ist *B*, z. B. die dreiseitigen Figuren sind dreiwinkelig, analytisch wäre.[1] Die ergänzende Bestimmtheit *B* ist zwar ein Inhaltsbestandtheil meiner durch Urtheilen bereicherten Vorstellung des Dinges *A*, aber Bestimmtheiten, die in dem von mir vorgestellten Dinge *A* als meinem Vorstellungsobjecte enthalten sind, sind nur die den constituirenden Inhalt meiner Vorstellung bildenden, also zusammen das *A*-sein ausmachenden, und diejenigen ergänzenden, die mit constituirenden der Sache nach identisch und nur der Auffassung nach von ihnen verschieden sind (in welchem Verhältnisse z. B. die Dreiwinkeligkeit zur Dreiseitigkeit steht). Darnach dürfte ich auch von dem Gegenstande einer Vorstellung, die das Sein als e r g ä n z e n d e Bestimmtheit enthielte, ausgenommen den eben angedeuteten Fall, nicht sagen, dass in ihm als vorgestellten das Sein enthalten sei und mithin kein Unterschied zwischen ihm und dem ihm gleichen seienden Dinge bestehe, wie es der Fall sein müsste, wenn er blos als seiend vorgestellt würde und nicht auch wirklich wäre. Solches zu sagen giebt mir das Recht nur eine Vorstellung, zu deren c o n s t i t u i r e n d e n Inhalte das Sein gehört.

Der Fehler dieser Argumentation kann nicht in der Annahme liegen, dass das Sein der seienden Dinge etwas zu ihnen Gehörendes, in ihnen Anzutreffendes sei, denn die absurde Consequenz, die

1) Ueber den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile o. S. 96 ff.

sie aus derselben zieht, würde sich, wie oben gegen Kant gezeigt wurde, aus der entgegengesetzten Annahme erst recht ergeben. Gehörte das Sein nicht zur Natur und Wesenheit der seienden Dinge, brauchten wir uns also in unseren Existentialurtheilen nicht nach dem Seienden zu richten, so könnten wir niemals irren, wenn wir einem Dinge Dasein zuschreiben. Der Fehler kann auch nicht in der Voraussetzung liegen, dass wir alles, was wir vorstellen, dadurch, dass wir es überhaupt vorstellen, als ein Seiendes vorstellen, dass das Sein also ein constituirender Inhaltsbestandtheil jeder Vorstellung sei. Ebensowenig lässt sich etwas gegen den Satz einwenden, dass, wenn das Sein in einem vorgestellten Gegenstande als solchem liege, wenn nichts zu ihm hinzuzukommen brauche, damit er sei, — dass dann der Gegenstand nicht blos als seiend vorgestellt werde, sondern auch wirklich sei. Der Verdacht kann sich also nur gegen die Folgerung richten, dass das Sein, wenn es zum constituirenden Inhalte jeder Vorstellung gehöre, in jedem vorgestellten Gegenstande als solchem enthalten sei. Und in der That kann diese Folgerung vor einer Prüfung nicht bestehen.

Eine Bestimmtheit B nämlich, die zum constitiurenden Inhalte der Vorstellung eines Gegenstandes A in der Weise gehört, wie z. B. das Figur-sein zu dem der Vorstellung der von vier geraden Linien eingeschlossenen Figur oder das Farbig-sein zu dem der Vorstellung des Roten, nämlich so, dass sie sich nach der Meinung des Vorstellenden zu dem ganzen constituirenden Inhalte verhält wie das Allgemeine zum Besonderen, dass sie also nicht aus der Vorstellung ausgeschieden werden könnte, ohne dass diese ihren ganzen Inhalt verlöre, — eine solche Bestimmtheit B ist nicht unter allen Umständen in dem vorgestellten Gegenstanden A als solchem enthalten, sondern nur dann, wenn sie erstens nicht blos nach der Meinung des Vorstellenden, sondern wirklich zu dem A-sein im Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen steht, und wenn zweitens dieses Verhältnis auch in der Vorstellung von A als ein nicht blos gemeintes, sondern wirklich bestehendes enthalten ist, m. a. W., wenn dem Vorstellenden gelungen ist, den vorgestellten Gegenstand zu construiren. Die erste dieser beiden Bedingungen ist z. B. bezüglich der Bestimmtheit Körper-sein erfüllt bei der Vorstellung des von zwölf regelmässigen Fünfecken, nicht erfüllt bei derjenigen des von zwölf Quadraten begrenzten Körpers; auch die zweite ist erfüllt bei der Vorstellung, die der Mathematiker von dem von zwölf regelmässigen Fünfecken begrenzten Körpern hat,

dagegen ist sie nicht erfüllt bei der Vorstellung, die ein der Mathematik Unkundiger von diesem Körper hat. In dem vorgestellten Pentagondodekaeder ist also die Bestimmtheit Körper-sein enthalten, wenn die Einbildungskraft des Vorstellenden einen solchen Körper construirt, nicht enthalten im andern Falle; in dem vorgestellten von zwölf Quadraten begrenzten Körper ist, wie es auch um die mathematischen Kenntnisse des Vorstellenden stehen mag, das Körper-sein nicht enthalten, obwohl es zum constituirenden Inhalte dieser Vorstellung gehört. Diese Erwägung findet auch auf den Begriff des Seins Anwendung. Demnach ist das Sein, obwohl es zum constituirenden Inhalte aller Vorstellungen gehört, doch in dem Gegenstande einer Vorstellung als vorgestelltem nur dann enthalten, wenn es sich zu dem ganzen constituirenden Inhalte dieser Vorstellung nicht nur nach der Meinung des Vorstellenden, sondern wirklich wie das Allgemeine zum Besonderen verhält, und wenn der Vorstellende das wirkliche Bestehen dieses Verhältnisses in dem Gegenstande seiner Vorstellung vor Augen hat.

Nachdem hiermit der Fehler der in Rede stehenden Argumentation aufgedeckt ist, stellt sich heraus, dass doch das, was sie beweisen wollte, nicht ganz und gar unrichtig ist. Wenn mit Recht, der Kantischen Lehre entgegen, behauptet wurde, dass die Existenz etwas zu den existirenden Dingen Gehörendes sei, so folgt zwar nicht, dass jede beliebige Vorstellung, wohl aber, dass jede, in deren constituirendem Inhalte das Existiren wirklich so enthalten ist, wie in demjenigen der Vorstellung des regelmässigen Dodekaeders das Körpersein, nämlich wie das Allgemeine im Besonderen, ein wirklich existirendes Ding zum Gegenstande hat, — und weiter, dass jede derartige Vorstellung Erkenntnis der wirklichen Existenz ihres Gegenstandes in dem Falle ist, dass der Vorstellende das wirkliche Enthaltensein des Existirens in dem constituirenden Inhalte seiner Vorstellung nach dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen bemerkt, wie der Mathematiker in Bezug auf seine Vorstellung des regelmässigen Dodekaeders das wirkliche Enthaltensein des Körperseins als Allgemeinen in dem Regelmässiges-Dodekaeder-sein als Besonderem bemerkt.

Man kann diesem positiven Ergebnisse der letzten Betrachtung auch den Ausdruck geben: jeder vorgestellte Gegenstand, dessen Existenz innerlich möglich ist, existirt wirklich, und jede Vorstellung, durch welche die innere Möglichkeit der Existenz ihres Gegenstandes

erkannt wird, ist auch Erkenntnis der wirklichen Existenz ihres Gegenstandes. Wie nämlich das Körper-sein zu der Natur und Wesenheit eines vorgestellten stereometrischen Gebildes entweder in dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen oder in dem des Widerspruchs steht — das Erste ist z. B. bezüglich des von zwölf regelmässigsn Fünfecken, das zweite bezüglich des von zwölf regelmässigen Vierecken begrenzten Körpers der Fall —, so das Existiren zu der Natur und Wesenheit jedes als existirend vorgestellten Dinges, und im ersten Falle wird es angemessen sein, von dem vorgestellten Dinge zu sagen, dass seine Existenz innerlich möglich, im zweiten, dass sie innerlich unmöglich sei.

Ich bin auf den Vorwurf gefasst, dass ich nunmehr in offenbaren Widerspruch mit meiner Kritik des ontologischen Beweises geraten sei. Diese Kritik, wird man sagen, habe ja eben gezeigt, dass kein Begriff die Erkenntnis der wirklichen Existenz seines Gegenstandes sein könne, oder dass es unmöglich sei, aus der inneren Möglichkeit der Existenz eines Dinges auf ihre Wirklichkeit zu schliessen. Der ontologische Beweis, antworte ich, will vom Begriffe Gottes zeigen dass aus seiner Definiton die Existenz seines Gegenstandes folge. Hiergegen habe ich eingewandt, dass man, da jedes Urtheil die Existenz seines Gegenstandes voraussetze, nicht berechtigt sei, eine Bestimmt, heit, die zum constiturenden Inhalte eines Begriffes gehöre, von dem durch ihn gedachten Gegenstande auszusagen, wenn dessen Existenz nicht bereits feststehe. Aus diesem Einwande aber folgt durchaus nicht die Unmöglichkeit eines Begriffes, zu dessen constituirendem Inhalte die Existenz in der oben beschriebenen Weise gehörte, nämlich so, dass sie wirklich in dem gedachten Gegenstande als solchem enthalten wäre (wie das Körpersein in dem auf mathematische Weise gedachten regelmässigen Dodekaeder); und wenn der Einwand auch dem, der einen solchen Begriff besässe, verbieten würde, aus dem Enthaltensein des Existirens in dem constituirenden Inhalte desselben zu schliessen, dass dem gedachten Gegenstande das Prädicat der Existenz zukomme, so könnte er doch nicht hindern, dass der einen solchen Begriff Besitzende an ihm die unmittelbare, einen Schluss überflüssig machende, Erkenntnis der Existenz des Gegenstandes als eine Thatsache enthielte und so die Erfahrung dieser Existenz wäre. Was die Wendung angeht, dass der Ablehnung des ontologischen Beweises zufolge niemals aus der inneren Möglichkeit der Existenz

eines Gegenstandes auf ihre Wirklichkeit geschlossen werden könne, so ist dies allerdings richtig, aber es verträgt sich auch vollkommen damit die Behauptung, dass es einen Begriff geben könne, in dessen Gegenstande als solchem die Existenz enthalten sei, durch den also die innere Möglichkeit der Existenz seines Gegenstandes erkannt werde, und ein solcher Begriff würde, unbeschadet des gegen den ontologischen Beweis erhobenen Einwandes, unmittelbar die Erkenntnis der wirklichen Existenz seines Gegenstandes sein, also den unmöglichen Schluss von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit überflüssig machen.

Ohne Zweifel habe ich mich mit der Behauptung, dass es einen Begriff geben könne, durch den die Existenz seines Gegenstandes erkannt werde, dem Standpunkte des ontologischen Beweises genähert. Diese Annäherung geht aber nicht soweit, dass ich einräumen könnte, der Begriff Gottes als des ens realissimum sei ein solcher. Es ist vielmehr leicht zu zeigen, dass dieser Begriff nicht Erkenntnis der inneren Möglichkeit, also auch nicht der Wirklichkeit der Existenz seines Gegenstandes sein kann. Ich zeige dies zunächst von dem einfacheren Begriffe des ens reale, dessen, was überhaupt etwas ist, oder, was dasselbe ist, da wir alles, was wir denken, als existirend denken, dem Begriffe des Existirenden überhaupt. Dieser Begriff enthält nichts, was selbst eine Realität, eine Natur oder Wesenheit oder etwas, dem das Dasein zugeschrieben oder abgesprochen werden könnte, wäre. Von allen Realitäten, die sich jemals in einem Denken finden könnten, von allem Sachlichen, was dem Denken als Inhalt oder Inhaltsbestandtheil eines Begriffes dienen könnte, ist in ihm abstrahirt. Wie sollte er also die Erkenntnis sein können, dass unter allen erdenklichen Realitäten oder Bestimmtheiten auch nur eine einzige sich befinde, in der die Existenz wie des Allgemeine im Besonderen enthalten sei? Der Begriff des ens reale oder des Existirenden überhaupt enthält die Existenz ohne eine Wesenheit, die in ihm als existirend gedacht würde; er kann also nicht die Erkenntnis sein, dass unter allen erdenklichen Wesenheiten auch nur eine einzige sich befinde, die sich zum Existiren wie das Besondere zum Allgemeinen verhielte, also auch nicht die Erkenntnis der inneren Möglichkeit der Existenz von irgend etwas, und mithin auch nicht die Erkenntnis, dass überhaupt etwas existire. Ganz dasselbe gilt nun offenbar auch von dem Begriffe des ens realissimum, denn auch

dieser enthält keine einzige Realität, also nichts, bezüglich dessen gefragt werden könnte, ob in ihm das Existiren wie das Allgemeine im Besonderen liege. Leibniz zwar meinte die Möglichkeit des ens realissimum beweisen zu können. Aber angenommen auch, sein Beweis sei richtig, was er in Wirklichkeit nicht ist, so ist die Möglichkeit, die durch ihn bewiesen würde, etwas anderes als das, was ich die innere Möglichkeit der Existenz genannt habe. Die Möglichkeit nämlich des ens realissimum, die Leibniz beweisen wollte, besteht darin, dass alle erdenklichen Realitäten in einem und demselben Wesen vereinigt sein könnten; die innere Möglichkeit der Existenz des ens realissimum dagegen würde darin bestehen, dass in der Vereinigung aller erdenklichen Realitäten die Existenz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten wäre. Der Begriff, durch den diese innere Möglichkeit des ens realissimum erkannt würde, kann nicht der keine einzige Realität enthaltende Begriff des ens realissimum, es könnte nur derjenige Begriff sein, der alle erdenklichen Realitäten selbst enthielte.

Ob wir wirklich einen Begriff, der die Gewissheit der Existenz seines Gegenstandes einschliesst, besitzen oder zu bilden im Stande sind, kann hier noch nicht entschieden werden. Voraussichtlich wird aber die Fortsetzung der Untersuchnng über den Begriff der Existenz auf diese Frage zurückführen.

III.

Das Dasein ist, obwohl es nicht zum Prädicate eines Urtheils dienen kann, doch etwas in den daseienden Dingen Liegendes, etwas, was ein alles durchdringendes Auge in den daseienden Dingen antreffen würde, ein Inhaltsbestandtheil jedes Begriffes überhaupt. Dies ist das Ergebnis der bisherigen Ueberlegungen. Stellen wir nun von neuem die Frage, was denn dieses in den Dingen Liegende, ihnen Selbständigkeit unserem Denken gegenüber Verleihende sei, oder von welchem Gegenstande wir welche Bestimmtheit prädiciren, wenn wir ein Ding als daseiend denken, so bemerken wir bald, dass wir ein Ding als daseiend denken, wenn wir es denken als zusammenseiend mit anderen Dingen, die wir als daseiend denken, also als Bestandtheil eines Ganzen, welches alle daseienden Dinge in sich fasst, des Ganzen, welches wir die Welt nennen, und dass wir ein von uns selbst, dem denkenden Subjecte, verschiedenes Ding nicht anders als daseiend denken können denn auf diese Weise. Das Da-

sein eines von unserem Ich verschiedenen Dinges besteht demnach in seinem Zusammensein mit anderen Dingen in der Welt oder, kürzer, in seinem Enthaltensein in der Welt, und alle auf solche Dinge sich beziehenden Existentialurtheile haben mithin zum Gegenstande die Welt, und sagen von ihr aus, dass sie ein gewisses Ding bez. Dinge einer gewissen Art in sich fasse.

Man braucht sich für diese Erklärung nicht auf das Zeugnis der Selbstbeobachtung zu berufen. Sie lässt sich vielmehr aus dem in den ersten Abschnitten dieser Untersuchung Festgestellten ableiten. Dass nämlich das Dasein etwas in den daseienden Dingen Liegendes sei, musste darum angenommen werden, weil sonst unser Denken sich in den Urtheilen, die einem Dinge das Dasein zuschreiben oder absprechen, nach nichts zu richten brauchte und auch nach nichts richten könnte, also jedes gedachte Ding ein daseiendes wäre, sobald wir beschlössen, es als ein daseiendes zu denken, dies aber dem Begriffe des Daseins als dessen, was den Dingen, denen es zukommt, Unabhängigkeit vom Denken verleiht, widerspricht. Derselbe Grund nun verbietet es auch, anzunehmen, dass das Dasein etwas sei, was in einem Dinge ausser uns dann noch angetroffen werden könnte, wenn sein Zusammenhang mit allen anderen daseienden Dingen aufgelöst, wenn es aus der Welt, dem alle daseienden Dinge in sich fassenden Ganzen, herausgehoben würde. Denn wonach sich das Denken in einem Urtheile zu richten hat, ist immer ein von ihm Unabhängiges, also ein Daseiendes; ein Urtheil aber, das einem Dinge ausser uns das Dasein zuschreibt oder abspricht, kann sich nicht nur dann, wenn es verneinend, sondern auch dann, wenn es bejahend ist, nicht nach dem Dinge richten, auf das es sich bezieht, da es, um sich nach ihm richten zu können, sein Dasein voraussetzen müsste, und auch nach einem anderen Daseienden könnte es sich nicht richten, wenn das Dasein nicht in dem Zusammenhange mit anderem Daseienden, dem Enthaltensein in einem daseienden Ganzen bestände. Die Erklärung dagegen, dass das Dasein eines Dinges in seinem Enthaltensein in der daseienden Welt bestehe, dass also das Existentialurtheil die daseiende Welt zum Subjecte und das Enthalten eines gewissen Dinges oder gewisser Dinge zum Prädicate habe, befriedigt in dieser Hinsicht vollkommen. Das, wonach das Existentialurtheil sich zu richten hat, ist nach ihr sein Gegenstand, die daseiende Welt; es ist wahr oder unwahr, je nachdem es mit der da-

seienden Welt übereinstimmt oder ihr widerstreitet, und es stimmt mit der daseienden Welt überein, wenn diese das Ding, dem es Dasein zuschreibt, in sich fasst, widerstreitet ihr, wenn sie jenes Ding durch andere Dinge, mit denen dasselbe nicht zusammenbestehen kann, von sich ausschliesst.

In einer anderen Hinsicht indessen ist, wie kaum ausgeführt zu werden braucht, auch diese Erklärung ungenügend. Indem sie das Dasein eines Dinges durch das Enthaltensein in der daseienden Welt erklärt, setzt sie ja offenbar das zu Erklärende voraus. Indem sie auf die Frage, wie man es anfangen müsse, um einem Dinge Dasein zuzuschreiben, antwortet, man müsse es als enthalten in der daseienden Welt denken, setzt sie voraus, dass der Fragende in Beziehung auf die Welt schon könne, was er in Beziehung auf die Dinge erst lernen wollte. Die Untersuchung sieht sich also vor die neue Frage gestellt, worin das Dasein der Welt bestehe, oder wie man die Welt denken müsse, um sie als daseiend zu denken.

Die Antwort auf diese Frage nun kann selbstverständlich nicht lauten, auch das Dasein der Welt bestehe in ihrem Zusammensein mit anderem Daseienden in einem daseienden Ganzen; denn abgesehen davon, dass sie uns nicht weiter brächte, da wieder der Begriff des Daseins des die Welt enthaltenden Ganzen zu erklären wäre, schliesst der Begriff der Welt als des alle Dinge in sich fassenden Ganzen die Annahme mehrerer in einem Höheren zusammenseiender Welten aus. Auch damit wäre nichts gewonnen, wenn man, sich auf das Axiom der Ethik Spinozas Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt berufend, sagen wollte, das Sein der Dinge sei Enthaltensein in einem Anderen, nämlich der Welt, das Sein der Welt aber Enthaltensein in sich selbst. Denn mit dem Ausdrucke Enthaltensein in sich selbst wird (was freilich Spinoza nicht zugegeben haben würde) nichts von der Welt bejaht, sondern nur das Enthaltensein in einem Anderen verneint. Dann bleibt wohl nur übrig, das Dasein der Welt überhaupt nicht wieder in einer sie mit einem Daseienden verknüpfenden Beziehung zu suchen, sondern es derjenigen Beschaffenheit gleichzusetzen, die wir übrig behalten, wenn wir alle uns bekannten Bestimmtheiten von ihr hinwegdenken, deren sie nicht bedarf, um überhaupt Welt zu sein, z. B. dass sie Eisen, Wasser, Stickstoff u. s. w. enthält, dass die Sonne in ihr existirt, dass es Pflanzen und Thiere in ihr giebt. Allein wie vieles wir auch aus unserer Vorstellung der Welt

weglassen mögen, so ist doch das Uebrigbleibende selbst wieder ein Inhalt unseres Vorstellens, der nicht durch sich selbst von unserem Vorstellen unabhängig ist, sondern diese Unabhängigkeit einem Anderen, dem es irgendwie anhaftet, von dem es irgendwie getragen wird, verdankt, und nicht seinerseits dem sich zu ihm wie das Besondere zum Allgemeinen Verhaltenden Unabhängigkeit vom Denken zu verleihen vermag.

So scheint also doch eine befriedigende Erklärung des Begriffes des Daseins unmöglich zu sein. Nachdem sich gezeigt hat, dass das Dasein eines Dinges sein Enthaltensein in der daseienden Welt ist, scheint auf die Frage, worin das Dasein der Welt bestehe, nur noch geantwortet werden zu können, es bestehe in dem uns ein für alle Mal verborgenen Grunde dafür, dass die Welt nicht ein bloss von uns Gedachtes sei, sondern ein von unserem Denken unabhängiges Object, d. i. ein solches, zu welchem jedes Urtheil, darin wir etwas von ihm aussagen, in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerstreites stehe, welches also unser Denken hinsichtlich aller dieser Urtheile binde.

Mit diesem Ergebnisse würde die gegenwärtige Untersuchung sich der Metaphysik Lotzes anschliessen. Auf die Frage, heisst es in diesem Werke (System der Philosophie, II. Theil, S. 30 ff.), was das Sein, das von jedem Bewusstsein eines Empfindenden unabhängig sein solle, dann sei, wenn aus der ganzen Welt das Bewusstsein ausgelöscht und Niemand mehr vorhanden sei, der die Dinge erkennen könnte, antworte die ursprüngliche Weltauffassung: dann werden sie doch noch immer unter einander in den Verhältnissen stehen, in denen sie standen, als sie Gegenstände der Wahrnehmung waren, jedes wird seinen Ort im Raume haben oder doch ihn wechseln, jedes wird von dem anderen Einflüsse zu erleiden oder auf andere deren auszuüben fortfahren, in diesen Wechselwirkungen wird das bestehen, woran die Dinge ihr von aller Beobachtung unabhängiges Sein besitzen. Mit Unrecht erscheine diese Vorstellung in einem Punkte mangelhaft, über welchen sie nur eine ausschweifende Frage nicht beantworten könne, die wir uns entwöhnen müssten, überhaupt aufzuwerfen. „Alle jene Verhältnisse nämlich, in denen wir eben die Wirklichkeit der Dinge suchten, lassen sich ebensowohl als unwirkliche wie als wirkliche vorstellen; aber sie müssen selbst wirklich sein und nicht bloss vorgestellt werden, wenn sie das Sein der Dinge

und nicht bloss die Vorstellung dieses Seins ausmachen sollen. Worin besteht nun oder wie entsteht diese Wirklichkeit dessen, was an sich nur denkbar ist? Dass nun diese Frage unbeantwortbar und in sich widersprechend ist, bedarf keines ausführlichen Beweises; worin es eigentlich liegt und wie es zugeht oder gemacht wird, dass überhaupt etwas ist und nicht lieber nichts ist und dass überhaupt etwas geschieht und nicht lieber nichts geschieht, dies wird ewig unsagbar bleiben. Denn in der That, in welcher Form der Frage wir auch immer diese Neugier ausdrücken wollten, immer würden wir deutlich die Voraussetzung machen, derjenigen Wirklichkeit zuvor, welche wir erklären wollen, gebe es doch schon eine zusammenhängende Wirklichkeit, in welcher aus bestimmten Gründen bestimmte Folgen und unter ihnen auch diese zu erklärende Wirklichkeit fliessen müsse". Ich kann mich nun aber doch nicht entschliessen, dieser Ansicht beizutreten. Dass die Frage, worin das Dasein der Welt bestehe, einerlei sei mit der, wie die Welt entstehe, wie es zugehe oder gemacht werde, dass überhaupt etwas sei und nicht lieber nichts, ist mir nicht einleuchtend. Dagegen scheint mir ein Widerspruch in der Annahme zu liegen, dass wir die Welt als unabhängig von unserem Denken dächten, ohne die mindeste Vorstellung von dem zu haben, wodurch sie diese Unabhängigkeit besitze. Wie wir ein Ding als unabhängig von seinem Gedachtwerden nur dann denken können, wenn etwas zu ihm Gehörendes, wodurch es in diesem Verhältnisse zu unserem Denken stehe, nämlich sein Enthaltensein in der daseienden Welt, ein Inhaltsbestandtheil der Vorstellung ist, die wir von ihm haben, so muss auch der Gedanke, durch den wir die Welt als unabhängig von ihrem Gedachtwerden denken, den Grund dieser Unabhängigkeit enthalten (vergl. o. S. 163). Die Bestimmung, dass ein Daseiendes unabhängig vom Denken sei, würde jedem ganz unverständlich sein, der nicht schon eine Vorstellung von dem Dasein selbst, dem das Daseiende diese Unabhängigkeit verdanke, hätte. Eine Vorstellung von dem Verhältnisse der Unabhängigkeit vom Denken kann nur der haben, der schon eine Vorstellung vom Dasein hat. Sollte mir hier entgegengehalten werden, wenn dem so sei, dann leide die Erklärung des Begriffes des Daseins, von der ich ausgegangen sei, die Erklärung mittels des Begriffes der Unabhängigkeit vom Denken, an dem Fehler des ὕστερον πρότερον, so würde ich erwidern: die Bestimmung, dass das Dasein den Dingen, denen es zukomme, Unabhängigkeit vom

Denken verleihe, könne freilich nicht zum Ausgangspunkte dienen für das Unternehmen, den Begriff des Daseins erst zu bilden, wohl aber könne sie diese Bedeutung haben für den Versuch, den Begriff des Daseins, den man bereits besitze, klar zu machen.

Indem ich nun, dieser Erwägung vertrauend, die Frage wieder aufnehme, worin das Dasein der Welt bestehe, oder wie wir es anfangen, die Welt als daseiend d. i. als selbständig unserem Denken gegenüber zu denken, [1]) muss ich daran festhalten, dass wir, wie ein Ding so auch die Welt als daseiend nicht anders denken können, als indem wir sie denken als verknüpft durch eine reale Beziehung mit etwas, dessen Dasein wir voraussetzen. Das Urtheil, dass die Welt sei, hat, wie jedes andere, nur dann Anspruch auf Wahrheit, wenn es einen vom Denken unabhängigen, also einen existirenden Gegenstand X hat und, sich nach demselben richtend, mit ihm übereinstimmt; es setzt also die Existenz seines Gegenstandes X voraus, und dadurch, dass es demselben eine gewisse Bestimmtheit zuschreibt, behauptet es die Existenz der Welt, sowie das Urtheil, welches die Existenz eines Dinges A behauptet, dies dadurch thut, dass es seinem Gegenstande, der als existirend vorausgesetzten Welt, die Bestimmtheit, das Ding A in sich zu fassen, zuschreibt. Dann muss aber die Welt mit dem als existirend vorausgesetzten Gegenstande X durch eine reale Beziehung verknüpft sein, sowie das Ding A mit der als existirend vorausgesetzten Welt durch eine reale Beziehung, nämlich sein Enthalten-sein in ihr, verknüpft ist; ein Urtheil, zwischen dessen Gegenstande X und der Welt keine reale Beziehung bestände, könnte nicht dadurch, dass es die Existenz seines Gegenstandes voraussetzte und demselben eine gewisse Bestimmtheit zuschriebe, die Existenz der Welt behaupten. Es darf auch wohl als unmittelbar einleuchtend bezeichnet werden, dass ein von uns Vorgestelltes, gleichviel ob es die Welt oder ein Ding in der Welt ist, zu welchem nicht eine reale Beziehung zu einem von unserem Vorstellen Unabhängigen gehörte, eben nur unser Vorgestelltes, mit dem unser Vorstellen nach Belieben schalten und walten könnte, also ein der Unabhängigkeit von unserem Vorstellen, der Selbständigkeit ihm gegenüber Ermangelndes sein würde. Da nun die Welt nicht wieder ein Theil eines Ganzen

1) Mit dem Folgenden wolle man das in der Abhandlung über den Satz des zureichenden Grundes über den Begriff der Existenz der Welt Ausgeführte (o. S. 127 ff.) verbinden.

ist, so kann dasjenige (X), was das die Existenz der Welt behauptende Urtheil als existirend voraussetzen muss, selbst nichts anderes als eben die Welt, und kann also die reale Beziehung, in der die Existenz der Welt bestehen soll, nichts anderes als die Identität der Welt mit sich selbst sein. Das aber scheint unmöglich zu sein, da keine wirkliche Behauptung sich selbst zur Voraussetzung hat, und die Identität eines Vorgestellten mit sich selbst keine reale Beziehung ist.

So wäre es in der That, wenn unser Begriff der Welt nichts enthalten könnte, was es uns möglich machte, dasjenige Dasein der Welt, welches wir schon voraussetzen müssen, um sie als daseiend denken zu können, von demjenigen, welches wir zu dem vorausgesetzten hinzudenken, zu unterscheiden. Aber wir kennen eine Beschaffenheit, die solches möglich macht, und die in unseren Begriff der Welt aufzunehmen uns nichts hindert. Es ist dies das anfangs- und endlose Sein in der Zeit. Ist die Existenz der Welt als solche Existenz in der Zeit ohne Anfang und ohne Ende, so gehört zu dem in irgend einen bestimmten Zeitpunkt fallenden Existiren der Welt einerseits, dass sie auch über denselben hinaus existiren werde, und andererseits, dass sie schon vorher und bis zu ihm hin existirt habe. Die Existenz nun, die wir jetzt, in dem gegenwärtigen Augenblicke, der Welt zuschreiben, indem wir sie überhaupt vorstellen, ist dann die in eben diesen Augenblick fallende und zugleich mit der Thätigkeit unseres Vorstellens sich über denselben hinaus fortsetzende; diejenige Existenz der Welt aber, die wir hierbei voraussetzen, ist die dem Zeitpunkte der Gegenwart vorhergegangene, die sich bis zu ihm hin erstreckte. Die vor dem Zeitpunkte der Gegenwart und bis zu ihm hin existirt habende Welt ist also der Gegenstand unseres Urtheils „Die Welt existirt jetzt", und was wir von diesem Gegenstande in diesem Urtheile aussagen, ist, dass er weiterhin existiren werdender gewesen sei. Wir denken die gegenwärtige und mit ihr die, indem die Gegenwart schwindet, sich erhaltende Existenz der Welt dadurch, dass wir, uns des vorhergegangenen Existirens erinnernd, die bisher existirt habende Welt als eine solche, die existiren werdende gewesen sei, denken.

Wäre, wie Kant wollte, die Zeit nur eine Form der Erscheinungen und nicht auch der Dinge an sich und der wirklich, an sich, existirenden Welt, so wären das weder gegenwärtige noch vergangene noch zukünftige Dasein, welches sie hätte, und das gleichfalls weder gegen-

wärtige noch vergangene noch zukünftige, welches sie schon haben müsste, um erst dasein zu können, schlechthin ein und dasselbe Dasein; das Bedingte wäre identisch mit dem Bedingenden, was ein Widerspruch ist. Mit demselben Widerspruche wäre der Begriff des Daseins der Welt dann behaftet, wenn dasselbe auf einen einzigen untheilbaren Zeitpunkt beschränkt wäre, denn auch dann wäre kein Unterschied zwischen dem Dasein, das ihr für diesen Zeitpunkt zugeschrieben würde, und demjenigen, welches dabei vorausgesetzt werden müsste. Nicht anders wäre es auch, wenn angenommen würde, es existire zwar in jedem Zeitpunkte eine Welt, aber in jedem eine andere, gleichviel ob alle diese Welten als einander völlig gleich gedacht würden oder als sich etwa iu der Weise unterscheidend, dass sie einem Betrachter als dieselbe in der Veränderung mit sich identisch bleibende Welt erscheinen müssten; denn keine der auf einander folgenden Welten wäre mit einer anderen durch eine reale Beziehung verknüpft, das Dasein einer jeden, das man voraussetzen müsste, um sie als daseiend zu denken, wäre also wieder mit demjenigen, das der als daseiend vorausgesetzten erst zugeschrieben würde, schlechthin einerlei. Nehmen wir endlich an, das Existiren der Welt sei zwar Dauern, aber nicht anfangs- und endloses, so würde sie in dem Zeitpunkte, da sie zu existiren begonnen hätte, noch nicht existirt haben, gleichviel ob ihr eine andere Welt vorhergegangen wäre oder nicht, denn um in einem gewissen Zeitpunkte existiren und ihre Existenz über ihn hinaus fortsetzen zu können, muss sie schon existirt haben, wenn es richtig ist, dass das Denken ihrer Existenz ihre Existenz voraussetzt; und in dem letzten Zeitpunkte, in welchem sie existirte, würde sie nicht mehr existiren, denn wäre es nicht nothwendig, dass sie über jeden Zeitpunkt, in welchem sie existirte, hinaus ihre Existenz fortsetzte, so hätte auch in keinem früheren Zeitpunkte ihre Existenz in der Fortsetzung ihres Existirens bestanden. Es giebt also keinen anderen Weg, den Begriff des Daseins der Welt so zu bestimmen, dass kein Widerspruch in ihn hineinkommt, als den der Annahme, dass es seiner Natur nach sich ohne Anfang und ohne Ende durch die anfangs- und endlose Zeit erstrecke.

Man wird der vorstehenden Erörterung entgegenhalten, dass sich aus ihr eine Folgerung ergebe, an deren Wahrheit man nicht glauben könne. Müsse man nämlich immer schon die Welt als existirend vorgestellt haben, um sie als existirend vorstellen zu können, und

verlange auf der anderen Seite das Vorstellen der Welt als existirender in jedem Augenblicke seine Fortsetzung, so könne kein vorstellendes Wesen, kein Mensch und kein Thier, jemals angefangen haben und werde Niemand jemals aufhören können, die Welt als existirend vorzustellen, also, da in allem Vorstellen das der Welt als existirender enthalten ist, überhaupt etwas vorzustellen, also dazusein, und niemals könne in dem Dasein und Vorstellen eines vorstellenden Wesens eine Unterbrechung eintreten. Ich muss mich diesem Einwande gegenüber hier auf die Bemerkung beschränken, dass ich die Richtigkeit jener Folgerung anerkenne, dass mir aber der Inhalt derselben keineswegs als unglaublich erscheint, sondern mindestens glaublicher als z. B. das Dasein ewiger Atome.

Noch auf eine andere Folgerung möchte ich mit Einem Worte aufmerksam machen und zugleich eine unrichtige Erweiterung derselben zurückweisen. Gehört es zum Existiren der Welt in jedem Zeitpunkte, dass sie schon bis zu ihm hin existirt hat und über ihn hinaus zu existiren fortfahren wird, so gehört dies auch zum Existiren jedes Dinges in jedem Zeitpunkte. Es ist eine Bedingung für die Existenz jedes Dinges in jedem Zeitpunkte, dass es schon vorher eine Welt oder, was auf dasselbe hinauskommt, irgend etwas gegeben habe, und andererseits macht das Existiren jedes Dinges in jedem beliebigen Zeitpunkte es nothwendig, dass auch nachher noch etwas existiren werde. Man darf aber nicht folgern, dass jedes Ding immer selbst schon gewesen sein müsse, und dass ihm sein gegenwärtiges Sein sein künftiges verbürge. Es mag sein, dass das Existiren — zwar nicht aller wirklich existirenden Dinge, wohl aber derjenigen, die nicht bloss von unserem Vorstellen zu einem Ganzen zusammengefasste Aggregate sind, aller objectiv einheitlichen und im Wechsel ihrer Bestimmtheiten mit sich identisch bleibenden Dinge, wie es die vorstellenden Wesen, die Seelen, sind, — dass das Existiren aller dieser Dinge gleich dem der Welt Fortsetzen ihres Existirens ist, dass sie also ihrer Natur nach unentstanden und unvergänglich sind, aber aus dem oben über den Begriff des Daseins Bestimmten allein lässt es sich nicht folgern.

Das Ergebnis der vorstehenden Betrachtung ist eine Erkenntnis über den Begriff des Daseins. Aber was wir suchten, eine Erklärung dieses Begriffes, eine Antwort auf die Frage, worin das Dasein bestehe, haben wir offenbar noch nicht gefunden. Wer noch gar keinen

Begriff vom Sein hätte, den könnten ja offenbar auch die Bestimmungen, dass das Sein der Dinge Zugehörigkeit zur seienden Welt sei, dass die Welt schon gewesen sein müsse, um jetzt zu sein, dass ihr jetziges Sein ihr künftiges zur nothwendigen Folge habe, dass sie auch in jedem früheren Zeitpunkte schon vorher gewesen seiende und nachher sein werdende gewesen sei, und dass das Analoge in Beziehung auf jeden zukünftigen Zeitpunkt gelten werde, nicht dazu verhelfen. Die Möglichkeit nun, zu einer wirklichen, die Kenntnis des zu Erklärenden nicht schon voraussetzenden Erklärung des Begriffes des Seins zu gelangen, ist dadurch bedingt, dass uns das Sein mindestens Eines Seienden gegeben ist, dass wir m. a. W. mindestens Eine Wahrnehmung haben, welche Erfahrung von dem Sein ihres Gegenstandes ist, und das Sein ihres Gegenstandes zu einer Thatsache macht. Eine solche Wahrnehmung aber besitzen wir in der That, aber auch nur Eine. Es ist die unseres Ich, des Subjectes unseres Wahrnehmens und überhaupt unseres Vorstellens und Denkens, unser unmittelbares Ich-Bewusstsein. Wir können an dem Sein alles dessen, was wir ausser uns wahrnehmen, zweifeln, aber nicht daran, dass wir wirklich wahrnehmen und also auch existiren. Es ist keine Thatsache, dass irgend etwas von dem, was wir ausser uns wahrnehmen, wirklich, an sich, existire; vielleicht sind alle Dinge, die wir ausser uns wahrnehmen, blosse Erscheinungen; aber sicher ist dann doch, dass uns solche Dinge erscheinen, unserem Wahrnehmen zu existiren scheinen, und darin liegt, dass wir selbst als wahrnehmendes Subject keine blosse Erscheinung für unser Wahrnehmen, sondern ein wirklich existirendes Ding, ein Ding an sich sind. Wenn unter der Welt dasjenige verstanden wird, ausser dem nichts ist, so ist uns auch das Sein der Welt eine Thatsache, aber nur durch Ueberlegen könnten wir zu der Erkenntnis gelangen, dass die Welt mehr als unser Ich, dass sie ein unser Ich und andere Dinge in sich Fassendes sei.

Ich knüpfe an diese Erkenntnis den Schluss, dass wir als daseiend ein Ding nicht anders denken können, als indem wir es denken als in einer realen Beziehung zu unserem Ich stehend, und die Welt nicht anders, als indem wir sie denken als das unser Ich und die mit ihm zusammenseienden Dinge in sich fassende Ganze. Dass wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken, ergiebt sich schon aus der ersten Be-

griffsbestimmung des Daseins, dass es die Unabhängigkeit eines von uns Gedachten von unserem Denken sei; denn wir können nichts als zu unserem Denken in dem Verhältnisse, dass es unabhängig von ihm sei, stehend denken, ohne unser Denken, also unser Ich mitzudenken, und wie alles andere können wir auch unser Ich nicht anders denn als daseiend denken. Jetzt aber dürfen wir hinzufügen, dass wir kein von unserem Ich Verschiedenes auf andere Weise als daseiend denken können als dadurch, dass wir es als ein durch eine reale Beziehung mit unserem mitgedachten Ich Verknüpftes denken. Denn wenn wir von einem Gedachten, von dessen Dasein wir keine Wahrnehmung haben, denken, es sei da, so geschieht dies dadurch, dass wir es denken als zusammenseiend mit etwas, von dessen Dasein wir eine Wahrnehmung haben, dass Einzige aber, dessen Dasein wir wahrnehmen, ist unser Ich.

Es könnte scheinen, als bestehe ein Widerspruch zwischen dieser Folgerung und dem eben Nachgewiesenen, dass wir ein Ding als als daseiend denken, indem wir es denken als enthalten in der Welt, und die Welt, indem wir von ihr, der bis jetzt existirt habenden, denken, dass sie ihr Existiren fortsetze. Allein was zunächst die Dinge betrifft, so wurde das über die Art, wie wir sie als daseiend denken, Behauptete, nicht ganz allgemein von ihnen behauptet, sondern nur (vergl. o. S. 170) von den von uns selbst, dem denkenden Subjecte, verschiedenen. Die letzteren denken wir in der That, indem wir ihnen Dasein zuschreiben, als enthalten in der Welt, aber dies thun wir eben dadurch, dass wir sie denken als zusammenseiend mit unserem Ich, denn unter Welt verstehen wir das, worin die ausserhalb unseres Ich seienden Dinge mit diesem zusammen sind. Was zweitens die Welt betrifft, so bedürfen wir eben dazu, um sie als bis jetzt existirt habende und zu existiren fortfahrende zu denken, wieder der Vorstellung unseres Ich, denn dass sie zu existiren fortfahre, bedeutet nur, dass das Ganze, welches vor dem gegenwärtigen Augenblicke unser Ich und die mit ihm zusammenseienden Dinge in sich zusammenfasste, dieses Ganze zu sein fortfahre.

Worin besteht nun aber das Dasein des eigenen Ich? Wie machen wir es, unser Ich, an das wir alle anderen Dinge, die wir als daseiend denken, anknüpfen, indem wir sie so denken, selbst als daseiend zu denken? Wenn wir alles, was wir als daseiend denken, so denken dadurch, dass wir es in Beziehung zu unserem Ich bringen,

— die Dinge dadurch, dass wir sie als zusammenseiend mit unserem sie denkenden Ich in der Welt, die Welt dadurch, dass wir sie als enthaltend unser sie denkendes Ich setzen, — so denken wir auch unser die Welt und Dinge in der Welt denkendes Ich als ein Daseiendes dadurch, dass wir es in Beziehung bringen zu unserem es denkenden Ich. Diese Beziehung zu unserm Ich ist aber in diesem Falle nicht die des Zusammenseins, auch nicht die des Ganzen zu einem Bestandtheile, sondern Identität. Wir denken also unser Ich selbst als daseiend dadurch, dass wir sein Dasein voraussetzen und es mit sich, dem vorausgesetzten, identificiren. Wie jedoch das Urtheil, dadurch wir ein Ding ausser uns als enthalten in der Welt denken, nicht dieses Ding zum Gegenstande (Subjecte) und sein Enthaltensein in der Welt oder sein Dasein zum Prädicate hat, sondern umgekehrt von der Welt prädicirt, dass sie dieses Ding enthalte, so hat auch das Urtheil oder, besser, die blosse noch qualitätslose Prädicirung Ich bin (die in dem bejahenden Urtheile „Ich bin“ bestätigt wird und in dem verneinenden „Ich bin nicht“ verworfen werden würde, und die mit der blossen Vorstellung Ich, dem blossen Ich-Bewusstsein, einerlei ist, wie jede Existentialprädicirung mit der Vorstellung des Dinges, dem sie Existenz zuschreibt, einerlei ist), nicht zum Gegenstande das Ich, inwiefern es dasjenige ist, dessen Dasein von ihm (dem Urtheile Ich bin) behauptet wird, und zum Prädicate die Identität desselben mit dem Ich, inwiefern es dasjenige ist, dessen Dasein in ihm vorausgesetzt wird, sondern umgekehrt zum Gegenstande das als daseiend vorausgesetzte Ich und zum Prädicate dessen Identität mit dem jetzt erst als daseiend gedacht werdenden. Der Gedanke Ich bin, der nichts mehr ist als das blosse Bewusstsein Ich, identificirt mich, sein als daseiend von ihm vorausgesetztes Object, mit mir, dem dieses Object denkenden Subjecte und schreibt dadurch mir, inwiefern ich dieses Subject bin, Dasein zu.

Es scheint auf den ersten Blick, als leide die eben auf die Frage, was das Dasein des Ich sei, gegebene Antwort, abgesehen davon, dass der Gedanke der Identität des Subjectes und des Objectes mit einem Widerspruche behaftet sei, an demselben Mangel, den wir vorher an den Ergebnissen der Untersuchung über die Begriffe des Daseins der Dinge ausser uns und des Daseins der Welt bemerkten, nämlich dem Mangel, dass sie zwar eine Bestimmung über den zu erklärenden Begriff enthalte, aber keine Erklärung sei, da, wer nicht schon wisse,

worin das Dasein des Ich bestehe, es auch nicht erfahre, wenn ihm gesagt werde, es sei die Identität des Ich mit sich, dem schon daseienden. Bei näherer Betrachtung wird man jedoch finden, dass dieser Vorwurf nicht zutrifft. Die Identität des Ich mit sich selbst, in der sein Dasein besteht, ist nicht die leere Identität des *A* ist *A*; denn ihre Glieder werden durch verschiedene Begriffe gedacht, der eine durch den des Objectes des Selbstbewusstseins, der andere durch den des Subjectes. Sie ist also eine reale Beziehung, nämlich diejenige, durch die das eine Glied die Bedeutung des Objectes, das andere die des Subjectes hat. Diese reale Beziehung ist aber nichts anderes als mein Selbstbewusstsein selbst, zu welchem ja nichts weiter gehört als das Objectsein seines Objectes für sein Subject und das Subjectsein seines Subjectes für sein Object. Oder auch: sie ist nichts anderes als mein Ichsein. Ich bin ja das, was ich mit dem Worte Ich meine, nur, inwiefern ich mich denke; nur dasjenige Object meines Bewusstseins, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, mit mir, dem Subjecte meines Bewusstseins, identisch zu sein, nenne ich Ich. „Das Ich setzt sich selbst, sagt Fichte (Werke I S. 96 f.), und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines blossen Seins. . . Dasjenige, dessen Sein (Wesen) blos darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich. . . So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“ (Vergl. m. Gesch. d. Philos. II S. 183 ff.) Auf die Frage, worin mein Dasein bestehe, antworte ich demnach: in meinem Selbstbewusstsein oder Ich-sein.

Der vorhergehende Abschnitt wies die Möglichkeit eines Begriffes nach, der die Erkenntnis des Daseins seines Gegenstandes sei. Jeder Begriff, fand er, in dessen constituirendem Inhalte das Dasein nicht blos nach der Meinung des ihn Denkenden, sondern wirklich wie das Allgemeine im Besonderen, also so, wie z. B. in der Natur des regelmässigen Dodekaeders, aber nicht in der des von lauter regelmässigen Sechsecken begrenzten Körpers das Körper-Sein, enthalten sei, habe ein wirklich existirendes Ding zum Gegenstande; und wer einen solchen Begriff in der Weise habe, dass nicht blos an sich, sondern auch für ihn das Dasein in dem constituirenden Inhalte so enthalten

sei, wie für den, der sich das regelmässige Dodekaeder construire, in der Natur dieses Körpers das Körper-Sein, der besitze in diesem Begriffe die Erkenntnis des Daseins seines Gegenstandes. Es zeigt sich nunmehr, dass, wie Fichte, wenn auch mit anderen Worten, lehrte, der Begriff des eigenen Ich, mein Begriff meines Ich, ein solcher ist. Denn wenn das Dasein meines Ich in der Identität meines Ich, dessen ich mir schon als daseienden bewusst bin, mit mir, der ich mir seiner bewusst bin, also darin, dass ich, der ich von mir gedacht werde, und dessen Dasein von mir gewusst wird, und ich, der ich mich denke, derselbe sind, kurz darin, dass ich Ich bin, besteht, so ist das Dasein überhaupt, das Dasein, welches in allen Wesen, die in Beziehung auf sich selbst Ich sind, und in allen Dingen überhaupt dasselbe ist, in der Vorstellung, die ich von meinem Ich habe, wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, und zwar nicht blos an sich, sondern auch für mich. Die blosse Vorstellung meines Ich ist also schon Erkenntnis meines Daseins. Oder, was dasselbe ist: das mit der blossen Vorstellung Ich zusammenfallende Urtheil Ich bin ist analytisch und näher primitiv analytisch, und mithin denknothwendig und a priori.

Wenngleich das Urtheil Ich bin eine Erkenntnis a priori oder, um in der Terminologie Leibnizens zu reden, eine verité de raison ist, ist es doch, wie auch Fichte lehrte (vergl. m. Gesch. d. Philos. II S. 186ff.), die Auffassung einer Thatsache, eine Wahrnehmung oder Erfahrung, wofern man diese Wörter nicht blos zur Bezeichnung der Auffassung eines für unser Denken Zufälligen gebrauchen will. Denn die Vorstellung meines Ich ist das Bewusstsein, dadurch ich mich selbst nicht im Bilde, sondern im Originale erfasse, und nur, weil sie dieses ist, ist sie unmittelbar die Erkenntnis meines Daseins. Eine Vorstellung, die nicht die Wahrnehmung oder Erfahrung der thatsächlichen Existenz ihres Gegenstandes wäre, könnte, wie schon oben (S. 168) bemerkt wurde, auch in keiner anderen Weise Erkenntnis der Existenz ihres Gegenstandes sein. Erkenntnis der Existenz ihres Gegenstandes kann eine Vorstellung nur dadurch sein, dass die Existenz in ihrem constituirenden Inhalte wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, und dass der Vorstellende sie als eine so beschaffene Vorstellung hat. Das letztere aber heisst gar nichts anderes, als dass dem Vorstellenden die Existenz des vorgestellten Gegenstandes eine Thatsache sei müsse.

Die oben auf die Frage, worin das Dasein des eigenen Ich bestehe, gegebene Antwort ist wieder mit einer Schwierigkeit behaftet. Besteht nämlich das Dasein meines Ich, inwiefern es sich selbst denkendes ist, darin, dass es, inwiefern es das von sich gedachte und bereits als daseiend erkannte ist, identisch ist mit sich, inwiefern es das sich denkende und als daseiend erkennende ist, so fragt es sich weiter, worin denn das bereits erkannte Dasein des Ich bestehe; und wird geantwortet, auch das bereits als daseiend erkannte Ich sei sich selbst denkendes und sein Dasein bestehe wiederum darin, dass das von ihm gedachte und als daseiend erkannte Ich identisch sei mit ihm, dem es denkenden und als daseiendes erkennenden, so erhebt sich dieselbe Frage wieder bezüglich des Daseins, welches dem Ich insofern zukomme, als es das Object des selbst wieder Object seienden Ich sei, und so fort ohne Ende. Allein diese Reihe von Ichen, deren jedes dadurch da ist, dass es mit dem von ihm als daseiend erkannten identisch ist, diese mit dem Ich, auf welches sich die erste Frage, worin das Dasein des Ich bestehe, bezog, beginnende oder vielmehr (da die Richtung von dem schon daseienden zu dem, was durch seine Identität mit ihm erst Dasein erhält, vom Objecte zum Subjecte, als die fortschreitende wird betrachtet werden müssen) endigende Reihe muss, scheint es, doch ein erstes Glied haben, ein Glied, welches blos Object in Beziehung auf das folgende als Subject und nicht zugleich Subject in Beziehung auch ein vorhergehendes als Object ist. Denn wenn kein Glied der Reihe sein Dasein d. i. seine Unabhängigkeit von dem Denken, dessen Object es ist, durch sich selbst besässe, sondern jedes sie nur der realen Beziehung der Identität, durch die es mit einem vorhergehenden verknüpft wäre, verdankte, so besässe keines sie. Gelangte man, die Reihe rückwärts verfolgend, niemals zu einem Gliede, welches keine Anknüpfung an ein vorhergehendes mehr bedürfte, um ein nicht blos Gedachtes, sondern ein zugleich vom Denken Unabhängiges, ein Daseiendes zu sein, so wäre das Ich, welches durch die ganze Reihe construirt würde, nach Fichtes Ausdruck (W. I S. 460) nichts als sein eigener Gedanke von sich, dem nichts ausser dem Gedanken zu Grunde läge.

Das Problem, auf das wir hier gestossen sind, ist ganz analog demjenigen, das uns früher in dem Begriffe des Daseins der Welt entgegentrat, und es ist nicht schwer zu sehen, dass das Princip

seiner Lösung derjenigen der letzteren entnommen werden kann. Um indessen den Begriff des Daseins des Ich oder, was dasselbe ist, den des Ich in ein möglichst helles Licht zu setzen, wird es sich empfehlen, es wie ein völlig neues zu behandeln.

Zuvor aber möchte ich, um die Untersuchung des allgemeinen Begriffes des Daseins zu Ende zu führen, an das bisherige Ergebnis derselben noch eine kurze Betrachtung fügen.

Da wir nämlich fanden, dass das Dasein der Dinge ausser uns darin bestehe, dass sie Bestandtheile eines daseienden Ganzen, der Welt, seien, das Dasein der Welt darin, dass sie das daseiende, die Welt und Dinge in der Welt und sich selbst setzende Ich enthalte, das Dasein dieses Ich endlich in der Identität des Objectes und des Subjectes seines Bewusstseins, oder, was dasselbe ist, seinem Selbstbewusstsein, seinem Sich-selbst-setzen, so haben wir statt der gesuchten Einen Erklärung deren drei, von denen aber keine angiebt, was anzugeben die Aufgabe war, nämlich worin das Dasein nicht dieses oder jenes Daseienden, sondern das Dasein überhaupt, welches in allem Daseienden dasselbe ist, bestehe.

Über das unzureichende bisherige Ergebnis führt nun zunächst der Schluss hinaus, dass, wenn das Dasein eines Dinges ausser dem eigenen Ich in dem Enthaltensein in der Welt besteht, auch das Dasein des eigenen Ich darin bestehen muss, da auch das eigene Ich in der Welt enthalten ist, vorausgesetzt, dass es wirklich Dinge ausserhalb des eigenen Ich und mithin eine nicht in ihm aufgehende Welt giebt. Es wäre zwar verfehlt gewesen, wenn oben von dem auf das eigene Ich bezogenen Begriffe des Daseins diese Erklärung wäre gegeben worden, da, wie sich gezeigt hat, der Gedanke des Daseins der Welt den des Daseins des Ich voraussetzt. Aber es ist darum doch wahr, dass das Dasein des eigenen Ich einerlei mit seinem Enthaltensein in der Welt ist. Auch ist kein Widerspruch zwischen diesem Satze und der oben von dem Dasein des eigenen Ich gegebenen Erklärung. Man braucht, um beide zu vereinigen, nur weiter zu schliessen, dass ein Wesen, welches so beschaffen ist, dass es nicht das Dasein anderer Dinge ausschliesst, kein sich selbst denkendes würde sein können, wenn es nicht wirklich mit anderen Dingen zusammen existirte, also in einer von ihm verschiedenen Welt enthalten wäre.

Es liegt nahe, nun auch umgekehrt die Begriffsbestimmung des Daseins des Ich auf das Dasein aller anderen Dinge zu übertragen, also anzunehmen, jedes ausser mir wirklich daseiende und nicht blos dazusein scheinende Ding sei entweder ein sich selbst denkendes Wesen, oder aus solchen Wesen zusammengesetzt, und nur darum sei es zusammen mit meinem Ich in der Welt enthalten. Sollte sich indessen diese Ansicht in überzeugender Weise begründen und gegen alle Einwände vertheidigen lassen, so würden dazu wohl Erörterungen erforderlich sein, mit denen eine Abhandlung über den Begriff des Daseins die ihr angemessenen Grenzen überschreiten würde, insbesondere Erörterungen über die Frage, inwieweit und ob überhaupt unsere sinnliche Wahrnehmung Erkenntnis des wirklich Daseienden, der Dinge an sich, enthalte, in welcher Beziehung also die Körperwelt zu der Welt stehe, die das unser Ich und alle wirklich seienden Dinge in sich fassende Ganze ist. Ich lasse es darum hier dahingestellt sein, ob das Sich-selbst-denken mit demjenigen Dasein überhaupt, welches Enthaltensein in der Welt ist, einerlei oder ob es eine besondere Weise desselben ist. Nur das Eine möchte ich hierüber bemerken, dass, wenn es noch andere Weisen jenes Daseins giebt als das Sich-selbst-Denken, sie doch jedenfalls unserem Erkennen völlig unzugänglich sind. Denn wir haben Vorstellungen nur von zwei Arten von Dingen, solchen, deren Dasein im Sich-selbst-denken, und solchen, deren Dasein (vorausgesetzt, dass sie wirklich Dasein haben) im Raumerfüllen besteht; die Natur der Raumerfüllung aber ist uns ganz und gar verborgen; wir denken die Raumerfüllung nur als ein uns unbekanntes Etwas zu den Inhalten unserer Empfindungen hinzu.

Während demnach die Erklärung, die von dem Begriffe des den Dingen ausser uns zukommenden Daseins gegeben wurde (dass es nämlich Enthaltensein in der Welt sei), auch für den Begriff des dem Ich zukommenden Daseins zutrifft, und es wenigstens möglich erscheint, dass auch umgekehrt die Erklärung, die von dem Begriffe des dem Ich zukommenden Daseins gegeben wurde (dass es nämlich in dem Denken seiner selbst bestehe), auch für den Begriff des den Dingen ausser dem Ich zukommenden Daseins zutreffe, ist es unmittelbar einleuchtend, dass der Begriff des den Dingen überhaupt und derjenige des der Welt zukommenden Daseins nach den Erklärungen, die von ihnen gegeben wurden, nicht Begriffe desselbigen

Daseins sein können. Das Dasein der Welt ist nicht, was das Dasein eines Dinges in der Welt ist: Enthaltensein in der Welt; und das Dasein eines Dinges in der Welt ist nicht, was das Dasein der Welt ist: Enthalten des Ich und der mit ihm zusammenseienden Dinge. Das, wofür das Dasein der Welt, und das, wofür das Dasein eines Dinges in der Welt erklärt wurde, sind demnach nicht dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtete allgemeine Dasein, sondern verschiedene Arten oder Weisen des Daseins. Worin das ihnen gemeinsame Dasein besteht, darüber lässt sich aus jenen Erklärungen nur dieses entnehmen, dass es die dem Weltganzen und seinen Bestandtheilen gemeinsame Natur ist. Die Dinge müssen eine gewisse Natur oder Wesenheit in eingeschränkter Weise haben, und die Welt muss diese selbige Natur oder Wesenheit in uneingeschränkter Weise haben, damit die Dinge und die Welt in dem Verhältnisse der Theile und des Ganzen zu einander stehen können; und darin, dass sie diese Natur in beschränkter Weise haben, besteht die besondere Weise des Daseins der Dinge (einschliesslich des Ichs), und darin, dass sie dieselbe in unbeschränkter Weise hat, die besondere Weise des Daseins der Welt, und in demjenigen, worin die beschränkte und die unbeschränkte Weise dieser Natur übereinstimmen, das Dasein überhaupt.

Sollte demnach die Annahme, dass das Dasein aller Dinge in der Welt gleich dem des eigenen Ich Bewusstsein und näher sich selbst erfassendes Bewusstsein sei, richtig sein, so würde folgen, dass auch die an sich seiende Welt ein sich selbst denkendes oder seiner selbst bewusstes, jedoch von der Einschränkung, die zu jedem ein Ding ausmachenden Bewusstsein gehört, freies Wesen sei, und dass in seinem Selbstbewusstsein oder Denken sein Dasein bestehe, dass also der allgemeine Begriff des Daseins durch den des Bewusstseins oder Denkens zu erklären sei.

IV.

Indem ich mich zu dem Probleme wende, welches uns in dem Begriffe des Ich als des mit seinem Objecte identischen Denkens oder Vorstellens oder Bewusstseins entgegentrat, erinnere ich zunächst daran, wie wir auf diesen Begriff durch die Erörterung desjenigen des Daseins geführt wurden. Alles, was wir denken, fanden wir, denken wir als ein Daseiendes, und indem wir es als ein solches denken, denken wir es als ein von unserem Denken Unabhänges, ihm

gegenüber Selbständiges. Um aber etwas in dieses Verhältnis zu unserem Denken setzen zu können, müssen wir unser denkendes Ich selbst denken, und zwar wie alles, was wir denken, als ein Daseiendes. In allem also, was wir denken, denken wir unser daseindes Ich mit, natürlich nicht in der Weise, dass wir es als ein besonderes Object unseres Denkens aus der Gesamtheit des von uns Gedachten heraushöben und so die abgesonderte Vorstellung Ich bildeten. Das Ich denke muss nicht blos, wie Kant sagt, alle unsere Vorstellungen begleiten können, sondern es begleitet sie wirklich. „Man kann, sagt Fichte (W. I S. 97), an nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzuzudenken; man kann von seinem Selbstbewusstsein nie abstrahiren.“ Alles nun, was nicht unser Ich ist, fanden wir weiter, denken wir als ein Daseiendes dadurch, dass wir es als in einer realen Beziehung zu unserem als ein Daseindes von uns gedachten Ich stehend, als verknüpft mit ihm denken; denn etwas, dessen Dasein uns nicht gegeben ist, können wir nur dadurch als daseiend denken, dass wir es denken als verknüpft mit etwas, dessen Dasein uns gegeben ist, das Einzige aber, dessen Dasein uns gegeben ist, ist unser Ich. Und zwar denken wir ein von unserem Ich verschiedenes Ding als daseiend dadurch, dass wir es denken als zusammenseiend mit unserem Ich in einem Ganzen, und dieses Ganze, die Welt denken wir als daseiend, indem wir es eben als das unser Ich und alle mit demselben zusammenseienden Dinge enthaltendene Ganze denken. Auch um unser eigenes Ich, fanden wir endlich, ohne welches nichts dasein könnte, als daseiend zu denken, müssen wir es denken als stehend in einer realen Beziehung zu unserem Ich, dessen Dasein uns gegeben ist. Die reale Beziehung aber, in der unser Ich zu sich selbst als demjenigen, dessen Dasein ihm gegeben ist, steht, ist die der Identität des denkenden Subjectes und des gedachten Objectes. Dadurch denkt das Ich sich selbst, das denkende Subject, als daseiend, dass es sich, dieses Subject, indentificirt mit sich, dem zu diesem Subjecte gehörenden Objecte, dessen Dasein ihm gegeben ist (welches Indentificiren ein Urtheilen ist, dessen Gegenstand das als daseiend gegebene, Object seiende Ich, und dessen Prädicat das Identisch-sein mit dem Subject seienden Ich bildet). Die reale Beziehung des Ich zu sich selbst, in der ihr Dasein besteht, ist also diejenige, durch die es sich selbst denkendes Subject und von sich selbst gedachtes Object ist, m. E. W. sein Selbstbewusstsein.

Während die erste Bestimmung über den Begriff des Daseins, dass es nämlich in einer realen Beziehung zu einem Daseienden bestehe, keine Auskunft darüber gab, was das mit dem Worte Dasein Bezeichnete sei, ist die Gleichsetzung des dem Ich zuzuschreibenden Daseins und des Selbstbewustseins oder Ichseins eine wirkliche Erklärung dieses Begriffes. Sie ist zwar keine Definition per genus proximum et differentiam specificam, die hier, wo es sich um den allgemeinsten aller Begriffe handelt, zu fordern ja auch ungereimt wäre, aber indem sie sich lediglich eines Begriffes bedient (des Begriffes des Selbstbewusstseins oder Ichseins), dessen Inhalt jedem durch Wahrnehmung bekannt ist, genügt sie der Anforderung, nicht schon das Wissen, welches sie geben soll oder einen Theil desselben vorauszusetzen. Aber es ist doch eine in jener ersten Bestimmung zum Begriffe des Daseins liegende Schwierigkeit in die Erklärung des Begriffes des Daseins des Ich übergegangen. Zufolge der Bestimmung nämlich, dass das Dasein jedes Daseienden in einer realen Beziehung zu einem Daseienden bestehe, muss, wie oben gezeigt wurde, das alle daseienden Dinge in sich fassende Ganze, die Welt, schon dasein, um dasein zu können, was ein Widerspruch zu sein scheint. Ebenso nun wie mit dem Dasein der Welt verhält es sich mit dem des Ich, wenn es in der Identität des Ich mit dem daseienden Ich besteht. Der Nachweis, dass diese Identität eine reale Beziehung des Ich zu sich selbst ist, nämlich sein Sich-selbst-denken, hat daran nichts zu ändern vermocht; er gestattet nur, den Satz, dass das Ich schon dasein müsse, um dasein zu können, durch den anderen, nicht weniger mit dem Schein des Widerspruchs behafteten zu ersetzen, dass das Ich schon sich selbst denken müsse, um sich selbst denken zu können. Wenn also auch die Erklärung, die wir von dem Begriffe des Daseins des Ich gegeben haben, nicht selbst an dem Fehler des Idem per idem leidet, so macht sie doch den Inhalt des zu erklärenden Begriffes, das Dasein, zu einem Idem per idem, und damit, wie es scheint, zu einem Unmöglichen.

Dass das Ich sich selbst denkendes Denken, sich selbst zum Gegenstande habendes Bewusstsein sei, scheint unmöglich desshalb zu sein, weil daraus folgt, dass zu seiner Selbstposition eine anfangs- und endlose Reihe von Selbstpositionen erforderlich ist. Bezeichnen wir nämlich das Subject des Sich-selbst-denkens mit S, das Object mit O, so ist O, wegen der Identität des Subjectes und Objectes,

selbst wieder denkendes Subject, und bezeichnen wir es, inwiefern es solches ist, mit S_1, so gehört zu ihm ein Object O_1; aber auch O_1 ist selbst wieder Subject S_2 und dieses Subject hat wiederum ein Object O_2, und so fort ohne Ende. Auf der anderen Seite ist das Subject S, wegen der Identität des Subjectes und des Objectes, selbst wieder Object, und bezeichnen wir es, inwiefern es solches ist, mit O_{I}, so gehört zu ihm ein Subject S_{I}, dessen Object es ist; aber auch S_{I} ist selbst wieder Object O_{II} und zwar Object für ein Subject S_{II}, welches wiederum auch Object O_{III} ist, und so fort ohne Ende.

Es mag nicht überflüssig sein, dem Nachweise, dass die Zergliederung des Begriffes des Ich auf eine nach beiden Seiten hin unendliche Reihe führt, noch einen anderen Ausdruck zu geben. Ich denke mich selbst, und nur so bin ich das, was ich mit dem Worte Ich meine. Wenn es aber das Wesen meines Ich ist, sich selbst zu denken, so denke ich, indem ich mein Ich denke, es als ein sich selbst denkendes Wesen, und indem ich es als ein sich selbst denkendes Wesen denke, denke ich es als ein Wesen, das sich als ein sich selbst denkendes Wesen denkt, und so fort ohne Ende. Auf der anderen Seite werde ich, von dem ich gedacht werde, selbst wieder von mir gedacht, da es das Wesen des Ich ist, von sich selbst gedacht zu werden; und wiederum werde ich, dessen Gedachtes ich, von dem ich gedacht werde, bin, von mir gedacht; und so fort ohne Ende.

Es sei mir gestattet, noch eine Erläuterung zu dieser Argumentation aus meiner Schrift „Vorlesungen über Metaphysik“, dem Ergebnisse meines ersten Versuches, tiefer in die Metaphysik einzudringen, zu wiederholen. Das Ich soll zugleich das Subject und das Object des Bewusstseins sein. Die durch diese Definition gestellte Aufgabe lässt sich in die beiden zerlegen, erstens das Ich zugleich als Subject und als Object eines Bewusstseins, und zweitens das Bewusstsein, dessen Subject, und dasjenige, dessen Object es ist, als ein und dasselbige Bewusstsein zu denken. Die erste Aufgabe macht für sich allein keine Schwierigkeit. Man genügt ihr, indem man zu dem Ich auf der einen Seite ein Object, zu welchem es sich als Subject, auf der anderen Seite ein Subject, zu welchem es sich als Object verhält, hinzudenkt, sowie man, um einen Menschen zugleich als Vater und als Sohn oder als Vorgesetzten und als Untergebenen oder als Sehenden und als Gesehenen zu denken, ihn nur zu seinem Sohne und zu

seinem Vater, zu seinem Untergebenen und zu seinem Vorgesetzten, zu Jemandem, den er sieht, und zu Jemandem, von dem er gesehen wird, in Beziehung zu setzen braucht. Nun sollen das Object, welches auf der einen, und das Subject, welches auf der anderen Seite zum Ich hinzugefügt ist, mit diesem selbst identisch sein; das Object des Ich soll näher so bestimmt werden, dass es mit dem Ich völlig zusammenfällt, und ebenso auf der anderen Seite das Subject, dessen Object das Ich ist. Denn nur so ist es ein und dasselbe Bewusstsein, dessen Subject und dessen Object das Ich ist. Es fehlt aber sowohl diesem Objecte als auch diesem Subjecte etwas, um mit dem Ich identificirt werden zu können; dem Objecte fehlt, dass es, wie das Ich auch Subject, und dem Subjecte, dass es auch Object ist. Dieser Mangel wird leicht beseitigt; man braucht nur, wie zuerst zu dem Ich auf der einen Seite ein Object und auf der anderen ein Subject, so jetzt zu dem Objecte wiederum ein Object, in Beziehung auf welches es Subject, und zu dem Subjecte wiederum ein Subject, in Beziehung auf welches es Object ist, hinzuzufügen, sowie man, nachdem man zu einem Menschen seinen Sohn und seinen Vater hinzugedacht hat, um ihn selbst als Vater und Sohn zu denken, nur zu dem Sohne wieder dessen Sohn und zu dem Vater wieder dessen Vater hinzuzudenken braucht, damit, wie der zuerst gedachte Mensch, auch sein Sohn zugleich die Bedeutung eines Vaters und sein Vater zugleich die Bedeutung eines Sohnes erhalte. Alsdann muss weiter bestimmt werden, dass das neue Object mit dem Ich identisch, also nicht bloss Object, sondern auch Subject sei, und dass das neue Subject aus demselben Grunde nicht blos Subject, sondern auch Object sei. Und dazu muss wieder auf der einen Seite ein Object, auf der anderen ein Subject hinzugefügt werden. So macht jede Hinzufügung eine neue nöthig, ohne Ende.

Der Erste, der die unendliche Reihe im Begriffe des Ich erblickt hat, ist Fichte (man müsste denn den Satz Spinozas, Eth. II pr. XXI Schol.: Simulac quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum als hierhin gehörig betrachten). „Indem du, heisst es in dem Versuche einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (W. I S. 526 f.), irgend eines Gegenstandes — es sei derselbe die gegenüberliegende Wand — dir bewusst bist, bist du dir eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusst-

sein der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu sein, musst du deiner selbst dir selbst bewusst sein. — Du bist — deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein denkendes Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich. Aber damit du dies könnest, muss abermals das Denkende in jenem Denken Object eines höheren Denkens sein, um Object des Bewusstseins sein zu können; und du erhältst zugleich ein neues Subject, welches dessen, was vorhin Selbstbewusstsein war, sich wieder bewusst sei. Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins Unendliche fort für jedes Bewusstsein ein neues Bewusstsein bedürfen, dessen Object das erstere sei, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstsein annehmen zu können. — Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseienden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseiende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseienden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins Unendliche fort Noch einmal, welches war das Wesen des soeben geführten Raisonnements, und der Grund, warum das Bewusstsein auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Object kommt zum Bewusstsein lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseienden Subjectes, mir bewusst sei. Dieser Satz ist unwidersprechlich. — Aber in diesem Selbstbewusstsein meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Object, und es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjectes, und so fort ins Unendliche."

Fichte wollte übrigens selbst diese Argumentation nicht gelten lassen. Sie würde, meinte er, nur unter der Voraussetzung richtig sein, dass in jedem Bewusstsein Subject und Object von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet werden könnte. Diese Voraussetzung aber sei falsch; eben daraus, dass aus ihr die Unmöglichkeit des Bewusstseins folgen würde, müsse man schliessen, dass sie falsch sei, dass also im reinen Ich-Bewusstsein das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eines und ebendasselbe seien. Ich kann ihm hierin nicht beistimmen. Der Nachweis der unendlichen Reihe macht keine andere Voraussetzung

als die, dass es das Wesen des Ich sei, sich selbst zu denken, sich seiner selbst bewusst zu sein. Diese Voraussetzung ist nun allerdings das Gegentheil der Annahme, mit der Fichte den Nachweis der unendlichen Reihe abwehren wollte, der Annahme, dass das Bewusstsein, dessen ich mir bewusst bin, und das Bewusstsein, dessen Object jenes ist, absolut Eines und ebendasselbe, ein in jeder Hinsicht untheilbarer, jede Unterscheidung von wissendem und gewusstem Bewusstsein ausschliessender Vorgang sei; denn sie scheidet ja zwischen dem Wissenden und dem Gewussten; aber sie braucht gar nicht gegen Fichte vertheidigt zu werden, da dieser selbst sie als richtig anerkennt. Fichte ist in Widerspruch mit sich selbst, indem er auf der einen Seite lehrt, es sei das Wesen des Ich, sich seiner selbst bewusst zu sein, und auf der anderen Seite leugnet, dass im Ich etwas irgendwie der Unterscheidung von Subject und Object entspreche.

Dass das Ich wirklich als eine unendliche und näher als eine nach beiden Seiten hin unendliche Reihe gedacht werden müsse, haben, soviel ich weiss, nur Herbart und seine Schule gelehrt. „Wer oder was, argumentirt Herbart (W. V S. 274 ff., vergl. III S. 36 f., IV S. 304 f.), ist das Object des Selbstbewusstseins? Die Antwort muss in dem Satze liegen: Das Ich stellt sich vor. Dieses Sich ist das Ich selbst. Man substituire den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: Das Ich stellt vor d a s S i c h V o r s t e l l e n d e. Für den Ausdruck Sich wiederhole man dieselbe Substitution, so kommt heraus: Das Ich stellt vor das, w a s v o r s t e l l t d a s V o r s t e l l e n d e d e s S i c h V o r s t e l l e n s. Erwägt man die Frage: Was dieses Sich bedeute? W e r denn am Ende eigentlich der Vorgestellte sei? so kann wiederum keine andere Antwort erfolgen, als durch die Auflösung des Sich in s e i n I c h und des Ich in das S i c h v o r s t e l l e n. Dieser Zirkel wird in das Unendliche fort durchlaufen werden, ohne Angabe des eigentlichen Objects in der Vorstellung Ich Hier kommt es uns darauf an, dass jede Antwort d e s s e n, w a s das Ich eigentlich vorstelle, wiederum die Frage nach demselben in sich schliesse; folglich die Frage schlechterdings unbeantwortlich ist. Statt der Antwort entsteht eine unendliche Reihe, die sich niemals nähert, sondern von ihrer gesuchten Bedeutung immer gleich weit entfernt bleibt Nicht besser ergeht es auf der Seite des Subjects. Das Ich muss seinem Begriffe nach von sich wissen; was in ihm als Subject gedacht wird, muss wiederum

objectiv, muss ein Vorgestelltes werden für ein neues Wissen Man nehme also an, das Ich sei objectiv gegeben, so ist es sich selbst und keinem Anderen gegeben; es wird von Sich selbst vorgestellt. Der Actus dieses Vorstellens darf aber auch nicht ausbleiben, was das Ich ist, das muss es, seinem Begriffe nach, auch wissen; was es nicht weiss, das ist es nicht. Es ist nun wirklich: Sich vorstellend; als ein solches Sich Vorstellendes muss es demnach abermals vorgestellt werden. Aber auch das neue Vorstellen, welches hierzu erfordert war, muss, so gewiss es ein wirkliches Handeln des Ich ist, wiederum Object werden für ein noch höheres Wissen. Und dieses Wissen verlangt, um ein Gewusstes zu werden, ferner einen Actus derselben Art. Diese Reihe läuft offenbar ebenfalls ins Unendliche.“

Auch Herbart hält jedoch die zwiefach unendliche Reihe nicht für ein Wirkliches, — nicht aus dem von Fichte gegen sie vorgebrachten Grunde, dass ihr Nachweis von einer unrichtigen Voraussetzung ausgehe, sondern deshalb, weil der Begriff, aus dem sie entspringe, der Begriff des Ich, nichts Wirkliches zum Gegenstande habe. Schliesst Fichte: da sich Unmögliches ergebe, wenn man im Ich irgendwie das Subject und das Object des Selbstbewusstseins unterscheide, so sei diese Unterscheidung unstatthaft, seien also das Subject und das Object des Selbstbewusstseins als absolut Eines und ebendasselbe zu denken, so Herbart: da das Ich sich der näheren Betrachtung in eine unendliche Reihe auflöse, von deren Gliedern keines das Ich sei, da also der Begriff des Ich sich widerspreche, könne er nichts Wirkliches zum Gegenstande haben. „Das Ich, erklärt er, ist die ärgste aller Einbildungen“ W. I. S. 192). Ich irre mich also nach Herbart, wenn ich denke: Ich bin. Nicht i c h bin, sondern das Seiende, welches ich für mich halte, ist ein Wesen, welches sich einbildet, es sei ein Ich und zwar das meinige. Sofern es überhaupt einer Widerlegung dieser Lehre bedarf, glaube ich sie durch die Darlegung des zwischen den Begriffen des Daseins und des Ich bestehenden Verhältnisses geliefert zu haben. Uebrigens sieht wohl jeder Unbefangene sofort, dass sie selbst voraussetzt, was sie bestreitet: das Dasein des eigenen Ich.

Nachdem ich der Versuche Fichtes und Herbarts, der Auffassung des Selbstbewusstseins als einer unendlichen Reihe zu entgehen, gedacht habe, möchte ich noch einer Ansicht erwähnen, die ebenfalls, wenn sie richtig wäre, diesen Erfolg haben würde, einer Ansicht

Schopenhauers. Schopenhauer erklärt es mit Fichte und Herbart für unmöglich, dass das vorstellende Subject sich selbst als solches zum Object seines Vorstellens habe. Ohne auf die unendliche Reihe, die der Begriff des sich selbst vorstellenden Subjectes enthält, hinzuweisen, begründet er diese Behauptung kurz mit den Worten: „Das vorstellende Ich, das Subject des Erkennens, kann, da es, als notwendiges Correlat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Object werden Daher also giebt es kein Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, dass das Subject sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkännte, was unmöglich ist.“ „Auf den Einwand, fährt er fort: ‚ich erkenne nicht nur, sondern ich weiss doch auch, dass ich erkenne‘, würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck verschieden. ‚Ich weiss, dass ich erkenne‘, sagt nicht mehr, als ‚Ich erkenne‘, und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr, als ‚Ich‘. Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur ein Mal jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder blos vom Erkennen zu wissen, ohne dass dieses Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich lässt sich von allem besonderen Erkennen abstrahiren und so zu dem Satze ‚Ich erkenne‘ gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraction ist, aber identisch mit dem Satz, für mich sind Objecte‘ und dieser identisch mit dem ‚Ich bin Subject‘, welcher nicht mehr enthält als das blosse ‚Ich‘.“ Wie man sieht, bejaht und verneint Schopenhauer dasselbige in Einem Athem: wir sollen nicht unmittelbar von unserem Erkennen wissen, und doch sollen wir nicht erkennen können, ohne darum zu wissen. Auf die Frage nun, als was wir uns denn nun im Selbstbewusstsein erkennen, antwortet Schopenhauer: lediglich als wollendes Subject, ohne zu bemerken, dass das vorstellende Subject sich doch auch als vorstellendes zum Objecte haben muss, wenn es sich, das vorstellende, als das wollende weiss, also das wollende mit sich, dem vorstellenden, identificirt. Uebrigens findet er, dass die Möglichkeit des Bewusstseins des eigenen Wollens den Regeln des Erkennens nicht minder widerstreite und darum nicht minder unbegreiflich sei, als diejenige des Bewusstseins des eigenen Vorstellens; er misst also nicht mit gleichem Masse, wenn er jene behauptet und diese leugnet. „Die Identität nun aber des Subjectes des Wollens, mit dem erkennenden

Subject, sagt er, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort ‚Ich‘ beide einschliesst und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objecte sind uns begreiflich, unter diesen aber können zwei nur insofern Eins sein, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subject die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objecte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjectes mit dem Objecte, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχήν nennen" (Vierfache Wurzel, dritte Aufl., S. 141, 143).

Wenn ich nun mit Fichte und Herbart gegen Schopenhauer dabei bleibe, dass es das Wesen des Ich sei, sein eigenes Denken zu denken, — wenn ich Herbart gegen Fichte darin beistimme, dass nach diesem Begriffe in der That das Ich eine Reihe von Akten des Sich-selbst-denkens ohne Anfang und ohne Ende ausführen müsse, — wenn ich endlich gegen Herbart das Dasein des eigenen Ich für vollkommen gewiss halte, so muss ich mich auch zu der Behauptung entschliessen, dass jene anfangs- und endlose Reihe wirklich vorhanden sei, und es bleibt mir nichts anderes übrig als der Versuch, sie als innerlich möglich und mit der thatsächlichen Beschaffenheit des Ich vereinbar zu begreifen.

Betrachte ich zu diesem Zwecke zunächst den Begriff der anfangs- und endlosen Reihe überhaupt, so finde ich in demselben keinen Widerspruch. Auch dann entsteht kein solcher, wenn die Bestimmung hinzugefügt wird, dass alle Glieder einer solchen Reihe durch Beziehungen derselben Art mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden verknüpft sein sollen. Ich kann mir z. B. eine nach beiden Seiten hin unendliche Reihe von Menschen denken, deren jeder den vor ihm stehenden sieht und von dem hinter ihm stehenden gesehen wird. Und auch die weitere Bestimmung kann in den Begriff einer unendlichen Reihe aufgenommen werden, dass die Natur ihrer Glieder und der dieselben verknüpfenden Beziehung es sei, was den Fortgang ins Unendliche nach beiden Seiten hin notwendig mache, wie es z. B. der Fall ist beim Begriffe des Causalzusammenhanges, indem jede Ursache notwendig selbst wieder Wirkung einer Ursache, und auf der anderen Seite jede Wirkung selbst wieder Ursache einer Wirkung ist. Dagegen entsteht allerdings ein Widerspruch, wenn jedes Glied

aus dem vorhergehenden dadurch entstehen soll, dass diesem eine gewisse Ergänzung hinzugefügt wird, damit es einem gewissen Begriffe, einer gewissen Forderung entspreche, jedes Glied also alle vorhergehenden in sich schliessen soll, wie eine Kugel alle um denselben Mittelpunkt beschriebenen Kugeln von kleinerem Radius, und wenn durch die unendliche Reihe das dem Begriffe, aus dem sie entspringt, völlig Entsprechende verwirklicht werden soll. Denn das hiesse nichts anderes, als dass die Construction der Reihe beginnen könne mit einem Gliede, in welchem von dem Geforderten noch nichts verwirklicht sei, und dass sie schliesslich zu einem Gliede führen müsse, welches keiner Ergänzug mehr bedürfe, also der Forderung völlig entspreche, dass mithin die Reihe, die anfangs- und endlos sein müsse, dennoch ein Anfangs- und ein Endglied habe. Auf eine solche unendliche Reihe führt z. B. der Begriff der causa sui. Denn die causa sui wäre auch causa causae sui und so fort ohne Ende, und andererseits wäre sie als effectus sui auch effectus effectus sui und so fort ohne Ende, also könnte der effectus sui gar nicht damit anfangen, von sich selbst hervorgebracht zu werden und so effectus sui zu sein, und die causa sui gar nicht damit zu Ende kommen, sich selbst hervorzubringen und so causa sui zu sein, und doch müsste es einen Anfangs- und einen Endpunkt in dem Sich-hervorbringen geben, wenn es eine causa sui gäbe. Auch der Begriff eines sich selbst als Teil enthaltenden Dinges könnte als Beispiel dienen.

Es fragt sich demnach, ob die aus dem Begriffe des Ich entspringende unendliche Reihe näher so bestimmt werden darf, dass jedes Glied der im Begriffe des Ich als des sich selbst denkenden Wesens liegenden Anforderung genügt, gleichwie in der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen jedes Glied wirklich Ursache und Wirkung ist und so der im Begriffe der Causalität liegenden Forderung genügt, oder ob das Gesetz, nach welchem sie sich fortsetzt, als ein solches wie das der aus dem Begriffe der causa sui entspringenden gedacht werden muss, als ein solches also, dass kein Glied dem Begriffe des Ich völlig entspricht, sondern jedes Glied zwischen zwei Gliedern steht, von denen das eine dem Begriffe des Ich weniger, das andere mehr entspricht als es selbst, so dass die Reihe ein Anwachsen dessen, was Ich sein soll, ohne Anfang und ohne Ende darstellt.

Wie es scheint, muss ich mich gegen die erste diesser beiden

Auffassungen, also für die zweite, von der ich doch zugeben musste, dass sie einen Widerspruch enthalte, entscheiden. Entspricht nämlich jedes Glied der unendlichen Reihe dem Begriffe des Ich, so denke ich, indem ich sie denke, eben eine unendliche Reihe von Ichen, deren jedes das vorhergehende und keines sich selbst denkt, während ich doch Ein Ich, das ich selbst denke, denken wollte. Ich stehe demnach vor einem Dilemma. Denke ich die unendliche aus dem Begriffe des Ich entspringende Reihe als eine solche, in der jedes Glied alle vorhergehenden in sich schliesst, so dass nicht die Setzung des Ich sich unendlich oft wiederholt, sondern nur in dem Einen Ich eine ins Unendliche anwachsende Reihe von Bewusstseinsacten gesetzt wird, so bilde ich den sich widersprechenden Begriff einer unendlichen Reihe, die schliesslich doch mit der ihr gestellten Aufgabe, das vollendete Ich zu erzeugen, zu Stande komme, also ein letzes Glied habe. Denke ich die Reihe so, dass jedes Glied dem Begriffe des Ich vollkommen entspreche, so gerathe ich in den Widerspruch, dass das eine sich selbst denkende Ich aus einer unendlichen Reihe von Ichen, deren jedes nicht sich selbst, sondern das vorhergehende denke, bestehe. Auf die eine oder die andere Weise aber muss ich die unendliche Reihe denken. Auf alle Fälle also widerspricht sich ihr Begriff und mit ihr derjenige des Ich, aus dem sie entspringt, und mit diesem der des Daseins.

So würde in der That geschlossen werden müssen, wenn es nothwendig wäre, die Glieder der unendlichen Reihe als in irgend einer Form, sei es der des Raumes, sei es einer anderen, neben einander existirend zu denken. Aber das Ich ist in der Zeit, und so bleibt uns noch der Versuch übrig, die Auffassung, dass alle Glieder in gleicher Weise dem Begriffe des Ich als sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins entsprechen, durch die Annahme zu retten, dass die unendliche Reihe der Selbstpositionen des Ich in der Zeit verlaufe, denn wenn wir sie als in der Zeit verlaufend denken dürfen, so ist es kein Widerspruch, dass alle ihre Glieder ein und dasselbe Ich sind und doch, da jedes eine andere Stelle in der Zeit einnimmt als alle übrigen, sich von einander unterscheiden.

Zur näheren Bestimmung dieser Annahme ist zunächst festzustellen, dass der untheilbare Zeitpunkt der Gegenwart nicht zum Dasein des Ich genügt, und dass ebensowenig ein Zeitpunkt der Vergangenheit das ganze Dasein desselben hätte in sich fassen können,

oder ein Zeitpunkt der Zukunft es können wird. Ein blosser Zeitpunkt kann überhaupt kein vollständiges Dasein enthalten. Wie er für sich nichts ist und nur als Grenze zwischen zwei Zeitstrecken etwas bedeutet, so ist dasjenige, was von einem Dasein in einen Zeitpunkt fällt, nur die Grenze zwischen einem früheren und einem späteren Dasein (vorausgesetzt, dass es niemals leere Zeiträume gegeben hat und niemals geben wird). Und wenn daher das Ich immer gewesen ist und immer sein wird, wie die Annahme, dass die unendliche Reihe seiner Selbstpositionen in der Zeit verlaufe, es fordert, so ist das Dasein des Ich in jedem Zeitpunkte nur die für sich nichts seiende Grenze zwischen seinem eigenen Dagewesen-sein und seinem Daseinwerden. Zu seinem vollendeten Dasein bedarf es, wie überhaupt jedes Daseienden einer Zeits*trecke*, die aber kleiner sein darf als jede, die angegeben werden mag, kleiner als eine Secunde, als eine halbe Secunde, als eine viertel Secunde, und so fort ohne Ende.

Das eben vom Dasein des Ich Gesagte gilt auch von seinem Sich-selbst-denken, denn beides ist dasselbe oder in seinem Sich-selbst-denken besteht sein Dasein. Das Ich ist in jedem untheilbaren Zeitpunkte ein Denken und zugleich Object dieses Denkens; es denkt in jedem Punkte sich selbst, und was es von sich denkt, ist sein in denselben Punkt fallendes Denken oder Dasein. Aber wie das in den Punkt der Gegenwart fallende Dasein, so ist auch sein in diesen Punkt fallendes Sich-selbst-denken kein vollendetes, sondern nur die für sich nichts seiende Grenze zwischen einem vorhergegangenen und einem nachfolgen werdenden; es ist in diesem Punkte Denken oder Subject nur dadurch, dass es solches schon war und ferner sein wird, und desgleichen muss es, um in ihm Gedachtes oder Object zu sein, solches gewesen sein und sein werden. Und ebenso wie es sich im Punkte der Gegenwart bezüglich des Sich-selbst-denkens verhält, verhielt es sich in jedem Punkte der Vergangenheit und wird es sich in jedem Punkte der Zukunft verhalten.

Angenommen nun, das Ich habe, inwiefern es in dem untheilbaren Zeitpunkte der Gegenwart denkendes Subject ist, zum Objecte sich nur insoweit, als es in demselben Zeitpunkte ist, und ebenso habe es, inwiefern es im Punkte der Gegenwart gedachtes Object ist, zum Subjecte sich nur insoweit, als es in diesem Punkte ist, — oder, um dies noch etwas anders auszudrücken, es denke im Punkte der Gegenwart nichts mehr von sich, als was eben in diesen Punkt falle, also

nichts von seiner Vergangenheit und nichts von seiner Zukunft, und das, was von ihm in diesen Punkt falle, werde nur von dem in demselben Punkte stattfindenden Denken gedacht, sei also nicht schon vorher gedacht und werde nicht noch nachher gedacht werden, — oder im gegenwärtigen Augenblick denke das Ich nichts weiter von sich als sein gegenwärtiges, nichts von seinem früheren und nichts von seinem späteren Ichsein, und sein gegenwärtiges Ichsein sei auch nicht schon früher von ihm vorhergesehen, noch werde es ihm später ein Gegenstand der Erinnerung sein: so träfe für die im gegenwärtigen Augenblicke stattfindende Selbstposition des Ich das oben ohne Rücksicht auf das Sein in der Zeit von der Selbstposition Nachgewiesene, dass zu ihr eine unendliche Reihe von Selbstpositionen erforderlich sei, mit der näheren Bestimmung zu, dass diese unendliche Reihe mit allen ihren Gliedern zum Inhalte des gegenwärtigen Augenblickes gehöre. Dasselbe aber wäre von jedem vergangenen und jedem zukünftigen Augenblicke zu sagen. Was in der Zeit verliefe, wäre also nicht, wie wir zu denken versuchen wollten, die unendliche Reihe von Selbstpositionen, auf welche die Zergliederung des Begriffes des Ich führt, sondern eine unendliche Reihe in untheilbaren Zeitpunkten vollendeter unendlicher Reihen von Selbstpositonen. Was wir durch die Aufnahme des Seins in der Zeit in den Begriff des Ich erreicht hätten, wäre nichts weiter als die Bestimmung, dass sich in jedem Zeitpunkte eine unendliche Reihe von Selbstpositionen des Ich wiederhole, und das wäre gerade das Gegentheil von dem, was wir zu erreichen hofften.

Es lässt sich aber auch leicht die Unrichtigkeit jener mit unserer Hypothese (dass die unendliche Reihe der Selbstpositionen in der Zeit verlaufe) unverträglichen Auffassung nachweisen. Wenn ich im gegenwärtigen Zeitpunkte von mir nur mein Dasein und Ichsein in eben diesem Zeitpunkte wüsste, so wüsste ich, da mein Dasein und Ichsein in einem untheilbaren Zeitpunkte für sich gar nichts ist, gar nichts von mir, und dann könnte mir auch die Fortdauer meines Daseins nicht zu einem solchen Wissen verhelfen, denn was in keinem Punkte einer Zeitstrecke Inhalt meines Bewusstseins ist, ist es auch nicht in dieser ganzen Strecke oder einem Theile derselben. Ich muss also, um im gegenwärtigen Augenblicke einen wirklichen Inhalt meines Selbstbewusstseins zu haben, von mir auch wissen entweder etwas von meinem früheren Dasein oder etwas von meinem künftigen oder

beides; mein Selbstbewusstsein kann nicht blos Wahrnehmung meines gegenwärtigen Daseins, sondern muss dazu entweder Erinnerung an mein Dagewesen-sein oder Vorhersehen meines Dasein-werdens oder beides sein. Die Zeitstrecke meines Daseins, der ich mir im gegenwärtigen Augenblicke bewusst sein muss, um mir überhaupt meines Daseins bewusst zu sein, ist übrigens kleiner als jede beliebige. Es darf noch gleich hinzugefügt werden, dass die von meinem Bewusstsein im gegenwärtigen Augenblicke gesehene Zeitstrecke völlig der Vergangenheit angehört, bis auf ihren letzten Punkt, welcher der der Gegenwart ist. Denn mein Bewusstsein erzeugt nicht seinen Gegenstand nach Anleitung eines Begriffes, den es von ihm besässe, sondern richtet sich nach ihm, richten aber kann es sich nur nach einem Gegenstande, den es in seinem gegenwärtigen Dasein erfasst oder an dessen früheres Dasein es eine Erinnerung hat, nicht nach einem Gegenstande, der noch nicht da ist. In ähnlicher Weise lässt sich, wie nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, zeigen, dass das Ich des gegenwärtigen Augenblickes Object nicht blos für das Ich des gegenwärtigen, sondern auch für das späterer Augenblicke ist, m. a. W. dass ich im gegenwärtigen Augenblicke mein gegenwärtiges Dasein nicht wahrnehmen würde, wenn mir nicht eine Zeitstrecke hindurch, die kürzer sein kann als jede, die genannt werden mag (kürzer als eine Secunde, als eine halbe Secunde, als eine viertel Secunde und so fort ohne Ende), eine Erinnerung an dasselbe bleiben würde, sowie der gegenwärtige Augenblick selbst nicht sein würde, wenn in ihm die Zeit aufhörte. Es folgt dies übrigens auch aus dem eben Gezeigten; denn gehört es zum Wesen des Ich, sich selbst ein Gegenstand der Erinnerung zu sein, so wird das Ich des gegenwärtigen Augenblickes zu einem wirklich von sich Gewussten erst, indem sein Wissen von sich aus Wahrnehmung in Erinnerung übergeht.

Ist hiermit die Beziehung des Ichseins zum Sein in der Zeit richtig bestimmt, so ist die Annahme, dass das Ich eine in der unendlichen Zeit verlaufende unendliche Reihe von Selbstpositionen sei, nicht nur möglich, sondern nothwendig. Ich bitte mir zu dem Zwecke, dies deutlich zu machen, einen Augenblick die Fiction zu gestatten, dass die Zeit aus Zeitpunkten zusammengesetzt sei, dass also unter den dem gegenwärtigen Zeitpunkte g vorhergehenden Punkten einer, v, sei, der an g grenze, und dass ebenso die Reihe der folgenden einen, z, enthalte, zwischen dem und g kein anderer mehr liege. In

dem gegenwärtigen Augenblicke *g* nun bin ich mir, wie eben gezeigt wurde, nicht blos meines in diesen Augenblick fallenden Daseins sondern auch noch mindestens desjenigen, welches den Inhalt des unmittelbar vorhergegangenen Augenblickes *v* bildete, bewusst; mein gegenwärtiges Selbstbewusstsein ist m. a.W. Wahrnehmen meiner selbst als des im Punkte *g* seienden und Mich-erinnern, dass ich schon früher, mindestens schon in dem unmittelbar vorhergegangenen Punkte *v* existirte, es ist ein Zurückblicken auf die aus den Punkten *v* und *g* zusammengesetzte Zeitstrecke. Das zu diesem Objecte meines Selbstbewusstseins (meinem Dasein und Denken und Ichsein während der Zeitstrecke *vg*) gehörende Subject ist aber mehr als das im Punkte *g* seiende, es ist ebenfalls der Inhalt einer Zeitstrecke, und zwar mindestens der aus dem Punkte *g* und dem nächstfolgenden *z* zusammengesetzten. In dem Punkte *g* grenzen demnach ein Ich, welches Denken oder Subject, und ein Ich, welches Gedachtes oder Object ist, an einander. Dasselbe gilt aber auch von den Punkten *v* und *z*, sowie von den Punkten v_1 und z_1, von denen jener unmittelbar vor *v* vorherig, dieser unmittelbar auf *z* folgen wird, von den Punkten v_2 und z_2, und so fort ohne Ende. Wie das in der Zeitstrecke *gz* sich vollziehende Denken zum Objecte das in die vorhergehende Zeitstrecke *vg* fallende Dasein des Ich hat, welches selbst wieder Denken ist, so dieses das in die vorhergehende Strecke $v_1 v$ fallende Dasein und so fort ohne Ende. Und wie das in die Zeitstrecke *vg* fallende Dasein des Ich Object ist für das in der Zeitstrecke *gz* sich vollziehende Denken, welches selbst wieder Dasein des Ich ist, so ist das in die Zeitstrecke *gz* fallende Dasein Object für das in der Strecke $z z_1$ sich vollziehende Denken, und so fort ohne Ende. Jedes Glied dieser nach beiden Seiten hin unendlichen Reihe, dieser anfangs- und endlosen Reihe von Selbstpositionen des Ich ist zugleich Subject und Object, Subject nämlich in Beziehung auf das vorhergehende, Object in Beziehung auf das nachfolgende.

In Wirklichkeit ist die Zeit nicht aus Zeitpunkten zusammengesetzt, so wenig wie eine Linie aus Raumpunkten. Es giebt keinen Zeitpunkt der Vergangenheit *v* und keinen der Zukunft *z*, der an den der Gegenwart *g* grenzte, sondern zwischen *g* und jedem anderen Punkte liegt eine unendlich viele Punkte enthaltende Strecke. Aber diese Erwägung hebt die Nothwendigkeit, das Sein des Ich in der Zeit als eine anfangs- und endlose Reihe aufeinanderfolgender Selbst-

positionen zu denken, nicht auf. Sie nöthigt uns nur, an die Stelle der aus Punkten bestehenden Zeitstrecken vg und gz und der vorhergehenden vv_1, v_1v_2 u. s. w. und der nachfolgenden zz_1, z_1z_2 u. s. w. ins Unendliche theilbare zu setzen, mit der Bestimmung, dass keine von ihnen zu klein, wohl aber jede zu gross gedacht werden kann. Die sich hier erhebende Frage, wie gross diese Zeitstrecken genommen werden dürfen, ist einerlei mit der, wie weit in jedem einzelnen Zeitpunkte seines Daseins das Ich insofern, als es überhaupt dieses individuelle in diesem bestimmten Zeitpunkte seiende Ich ist, also durch sein blosses unmittelbares Selbstbewusstsein oder Ichsein auf das zuvor von ihm Wahrgenommene zurückblickt. Diese aber kann hier nicht beantwortet werden, und braucht es auch nicht, da sie nicht erst aus den der gegenwärtigen Untersuchung eigenthümlichen Ansichten entspringt, sondern Jedem entgegentritt, der zugiebt, dass er, obwohl ihm in keinem untheilbaren Zeitpunkte etwas im Originale gegeben sei, was nicht in diesen Zeitpunkt falle, doch mindestens zuweilen eine Ruhe oder eine Bewegung, allgemeiner ein Beharren oder ein Geschehen, also etwas, was zum Dasein einer Zeitstrecke bedarf, zum Inhalte seines unmittelbaren Bewusstseins habe.

Oben (S. 182 f.) wurde gezeigt, dass jeder in der Vorstellung Ich die Erkenntnis seines Daseins, bestimmter, seines gegenwärtigen Daseins, besitze. Nunmehr hat sich herausgestellt, dass die Vorstellung Ich jedem, der sie hat, nicht blos sein gegenwärtiges, sondern sein immerwährendes Dasein verbürgt. Denn nur dadurch, dass man das Dasein des Ich als anfangs- und endloses Dauern denkt, vermeidet man den Widerspruch, dass das Selbstbewusstsein in jedem Augenblicke aus einer anfangs- und endlosen Reihe von Bewusstseinsacten, deren jeder den vorhergehenden zum Inhalte habe, bestehe. Und wer den Nachweis, dass der Begriff des Ich auf eine unendliche Reihe von Selbstpositionen führe, nicht überzeugend fände oder eine andere Lösung des aus diesem Nachweise entspringenden Problems als die mittels der Bestimmung, dass die Glieder der unendlichen Reihe in der Zeit auf einanger folgen, für möglich hielte, würde doch zu demselben Schlusse gedrängt werden durch das Zugeständnis, dass in jedem Augenblicke unseres Daseins zu unserem Selbstbewusstsein die Erinnerung, schon früher dagewesen zu sein, gehöre, da das, was von dem Dasein des Ich in einen untheilbaren Zeitpunkt falle, nicht genüge, seinem Selbstbewusstsein einen Inhalt zu geben, und dass

wir andererseits uns unseres Daseins im gegenwärtigen Augenblicke erst dadurch wirklich oder vollständig bewusst werden, dass es uns zum Erinnerungsinhalte wird. Ich möchte hierzu noch darauf aufmerksam machen, dass die Ewigkeit des Ich noch durch eine andere Folgerung aus dem über die Begriffe des Daseins und des Ich Festgestellten bestätigt wird. Wenn wir nämlich, wie oben ausgemacht wurde, ein Ding als daseiend dadurch denken, dass wir es als in einer realen Beziehung zu unserem denkenden Ich stehend, als zusammenseiend mit unserem Ich in einem Ganzen, denken, wenn also in dem Zusammensein mit unserem Ich das Dasein jedes Dinges besteht, so giebt es nichts, was dasein könnte, ohne dass unser Ich dawäre. Alle vorstellenden Wesen und, wenn es deren giebt, alle nicht vorstellenden Dinge hängen dann, wie Leibniz und Andere vor ihm lehrten, so zusammen, dass kein vorstellendes Wesen, wäre es auch das geringste von allen, vernichtet werden könnte, ohne dass alle anderen Dinge, ohne dass also die ganze Welt vernichtet würde. Hieraus folgt aber, dass jedes bewusste Wesen, welches existirt, so lange existirt hat, als überhaupt etwas existirt hat, und so lange existiren wird, als überhaupt etwas existiren wird, also — vorausgesetzt, dass Gott und die Welt nicht in irgend einem Zeitpunkte der Vergangenheit aus dem Nichts entstanden sind und nicht in irgend einem Zeitpunkte der Zukunft in Nichts verschwinden werden — unentstanden und unvergänglich ist.

Wolffs Lehre vom Complementum possibilitatis.

Inhaltsübersicht.

I. Wolff versuchte zu beweisen, dass das Existiren-könnende, d. i. dasjenige, zwischen dessen Wesenheit und der Existenz kein Widerstreit bestehe, einerlei sei mit dem (innerlich) Möglichen, d. i. demjenigen, dessen Essentialien (Wesenheitsbestandtheile) einander nicht widerstreiten, also mit einander vereinbar sind. Während, lehrte er weiter, jedes wirklich Existirende ein Existiren-könnendes und mithin Mögliches sei, sei nicht auch umgekehrt jedes Mögliche ein Wirkliches. In einem wirklichen Dinge komme also zur Möglichheit noch etwas hinzu, ein complementum possibilitatis. Bei einem zusammengesetzten Dinge soll das compl. p. in seiner äusseren Möglichkeit bestehen, d. i. darin, dass es sich mit dem die wirkliche Welt ausmachenden Zusammenhange der Dinge vertrage oder, was dasselbe sei, in diesem Zusammenhange einen zureichenden Grund habe, — bei der Welt darin, dass sie in einem nothwendigen Dinge, d. i. einem solchen, dessen (innere) Möglichkeit selbst schon Wirklichkeit sei, gegründet sei, — und eben darin auch bei den einfacheu Dingen. Ein nothwendiges Ding bedarf, seinem Begriffe nach, keines compl. p., um wirklich zu sein. Wolff beweist dies aber auch (ontologisch) aus dem Begriffe Gottes als des Ens perfectissimum (des alle einander nicht widerstreitenden Realitäten oder Essentialien in uneingeschränkter Weise besitzenden Wesens). Da Wolff die zwischen der Welt und ihren Elementen (den einfachen Dingen) einerseits und Gott andererseits bestehende Beziehung, vermöge derer Gott der Grund des Daseins der Welt ist, nicht angiebt, bleibt in seiner Lehre die Frage, worin das compl. p. bei der Welt und bei den einfachen Dingen bestehe, unbeantwortet, und kann mithin auch seine Beantwortung derselben bezüglich der zusammengesetzten Dinge nicht genügen. Ergänzung seiner Lehre durch Baumgarten, der die Existenz eines Dinges seinem durchgängigen Bestimmtsein, vermöge dessen es ein Einzelding ist, gleichsetzt. Da nach Baumgarten, wie auch nach Wolff, nicht durchgängig bestimmte oder allgemeine Dinge unmöglich sind, ist die Consequenz seiner Lehre das Zusammenfallen der (inneren) Möglichkeit nnd der Wirklichkeit bei allen Dingen, also die Ungültigkeit des Begriffes des compl. p. Baumgartens Begriffsbestimmung der Wirklichkeit ergiebt sich aber mit Nothwendigkeit aus dem Satze Wolffs, dass in den nicht nothwendigen Dingen das Dasein etwas zu den Essentialien Hinzukommendes sei. Die Lehre Wolffs widerspricht sich also, wenn sie für die Welt und die Dinge in ihr ein compl. p. annimmt. Es bleibt zu untersuchen, wo der Fehler in Wolffs Argumentation liegt, ob in der Voraussetzung, dass nicht jedes Mögliche ein Wirkliches sei, oder in dem Schlusse aus dieser Voraussetzung, dass das Wirkliche mehr enthalte als das Mögliche.

II. Jedes innerlich mögliche Ding, mag es nun einfach oder zusammengesetzt sein, dessen Enthalten-sein in der wirklichen Welt mit deren ganzer Bestimmtheit verträglich ist, existirt wirklich in ihr. Jedes erdenkliche Ding welches so beschaffen ist, dass es, da nun einmal eine Welt existirt, entweder gar nicht mehr oder nur noch in dieser Welt existiren kann, ist dann, wenn es innerlich möglich ist, auch in unserer Welt (äusserlich) möglich, d. i. mit deren ganzer Bestimmtheit vereinbar, und existirt also wirklich in ihr. Hieraus folgt, dass, wenn unsere Welt ein nothwendiges Ding wäre, überhaupt jedes innerlich mögliche Ding wirklich existiren, innere Möglichkeit und Wirklichkeit also völlig zusammenfallen würden. Unsere Welt wäre aber (was Wolff verkannte) ein nothwendiges Ding, wenn ihr zureichender Grund ein solches wäre. Es lässt sich jedoch nicht beweisen, dass es überhaupt ein nothwendiges Ding gebe. Unrichtigkeit des kosmologischen Beweises. Widerlegung des ontologischen Beweises in der ihm von Wolff gegebenen Gestalt. Kants Lehre vom Begriffe des Daseins und seine Kritik des ontologischen Beweises. Wolffs Voraussetzung, dass nicht alles innerlich Mögliche wirklich sei, lässt sich aber nicht nur gegen den kosmologischen und ontologischen Beweis aufrecht erhalten, sondern auch aus den Erklärungen der Begriffe der Wirklicheit und der inneren Möglichkeit beweisen. Der Fehler der Lehre vom compl. p. kann demnach nur in dem Schlusse liegen, dass ein wirkliches Ding eine Realität mehr enthalte als das ihm im übrigen gleiche bloss mögliche. Nachweis der Unrichtigkeit dieses Schlusses daraus, dass die Existenz in der Essenz jedes existirenden Dinges wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist. Nicht bloss dann, wenn man mit Kant annimmt, dass die Existenz gar nichts sei, was in den existirenden Dingen enthalten wäre, sondern auch dann, wenn man sie für das allen existirenden Dingen gemeinsame Allgemeinste hält, enthält ein Wirkliches nicht mehr als das ihm entsprechende Mögliche. Wolffs Schluss gründet sich auf den unrichtigen Satz, dass das Existiren-könnende, d, i. dasjenige, zwischen dessen Essentialien und der Existenz kein Widerstreit besteht, und das innerlich Mögliche, d. i. dasjenige, dessen Essentialien einander nicht widerstreiten, dasselbe seien.

In der Abhandlung über den Begriff des Daseins habe ich mich ausführlich mit der Lehre Kants über diesen Gegenstand auseinandergesetzt, dagegen diejenige Wolffs, der Kant die seinige entgegenstellte, ganz ausser Betracht gelassen. Ich fürchtete, durch eine weitere Ausdehnung der trockenen und beschwerlichen und dem gegenwärtig in der Philosophie vorherrschenden Interesse ziemlich fern liegenden Erörterungen, die ich mir zur Aufgabe gemacht hatte, der Geduld der erhofften Leser zu viel zuzumuten. Wenn jedoch meine Einwendungen gegen Kants Erklärung vom Begriffe des Daseins in der Hauptsache richtig sind, so werde ich mich der daraus entspringenden Aufgabe, die seines Vorgängers von neuem zu prüfen, nicht überhaupt entziehen dürfen. Dazu kommt, dass mir eine eingehende

Betrachtung der Wolffischen Erklärung ganz besonders geeignet scheint, die Änderung, von der ich gezeigt zu haben glaube, dass sie mit der Kantischen müsse vorgenommen werden, in ein helleres Licht zu setzen und ihre Nothwendigkeit einleuchtend zu machen. Man gestatte mir also, das früher Unterlassene nachzuholen.

I.

Die Ontologie Wolffs gelangt zu ihrer Definition des Begriffes der Existenz von derjenigen aus, die sie vom Begriffe des Dinges giebt. Der Zusammenhang ist folgender.

Ding (Ens), bestimmt sie, werde das genannt, was existiren könne, es möge wirklich existiren oder nicht. Z. B. der Baum, der noch im Samenkorn verborgen sei, sei nicht minder ein Ding als der, den man im Garten blühen sehe; ein Dreieck, das auf ein Batt Papier gezeichnet werden und also existiren könne, nicht minder als ein bereits gezeichnetes (Philosophia prima sive Ontologia § 134, Vernünftige Gedanken von Gott etc. § 16). Auf die Frage, welche Natur oder Beschaffenheit es sei, die einem Dinge das Existiren-können, die Möglichkeit oder Fähigkeit des Existirens, verleihe, antwortet sie zuzunächst: das Existiren-können kommt demjenigen zu, dessen Wesen die Existenz nicht widerstreitet. Unter dem Wesen (essentia) eines Dinges aber versteht sie das Erste in seinem Begriffe, oder das, wovon alles Übrige, was ihm zukommt, sowohl die Attribute, die ihm nothwendig, als auch die Modi oder Accidentien, die ihm zu irgend einer Zeit zufällig zukommen, ausgesagt wird, oder das, was in ihm den Grund dafür enthält, dass es die seine Attribute ausmachenden Bestimmungen hat und die seine Modi oder Accidentien ausmachenden haben kann (Ont. §§ 130. 143. 156. 157. 168).

Den Begriff desjenigen, dessen Wesen die Existenz nicht widerstreitet, ersetzt sie weiterhin durch einen anderen, in dessen Erklärung nicht schon, wie in der jenes, der Begriff der Existenz vorkommt, — durch den Begriff des Möglichen, d. i. desjenigen, dessen Wesen keinen Widerspruch enthält, oder dessen Essentialien (wenn so die das Wesen ausmachenden Bestimmungen genannt werden) mit einander vereinbar sind, wovon also nicht, wie von einem geradlinigen Zweiecke oder einem hölzernen Eisen, dasselbige bejaht und verneint werden muss (§§ 85. 79. 30). Dass diese beiden Begriffe, in deren einem ein Verhältnis der Existenz zu dem Wesen oder den Essentialien, in

deren anderem ein Verhältnis der Essentialien unter einander gedacht wird, äquipollent seien, beweist sie folgendermassen. Ein Unmögliches kann nicht existiren, denn dass etwas Unmögliches existire, hiesse so viel wie, dass, entgegen dem obersten Grundsatze des Denkens, dem Principe des Widerspruchs, etwas zugleich sei und nicht sei. Dagegen alles Mögliche kann existiren, denn dass etwas nicht existiren könne, lässt sich nur daraus erkennen, dass es einen Widerspruch enthält, oder, was dasselbe ist (da unter dem zureichenden Grunde eines Sachverhaltes etwas verstanden wird, woraus sich erkennen lässt, warum er besteht), nur das sich Widersprechende oder Unmögliche enthält einen zureichenden Grund dafür, dass es nicht existiren kann, folglich würde, wenn einem Möglichen das Existirenkönnen fehlte, dieses Fehlen ohne zureichenden Grund sein, während doch, nach dem Principe des zureichenden Grundes, nichts ohne einen solchen sein kann (§§ 132. 56. 133). Kann nun das Mögliche existiren, das Unmögliche nicht, so folgt weiter, dass nur das Mögliche existiren kann, oder die Umfänge der Begriffe des Existiren-könnenden und des Möglichen sich decken.

Das Princip des zureichenden Grundes, auf das sich Wolff hier beruft, hatte er vorher bewiesen. Der Beweis lautet in der verbesserten Gestalt, die ihm Baumgarten gegeben hat (Metaphysik, übersetzt von Meyer, § 18): „Alles, was möglich ist, hat entweder einen Grund oder nicht. Wenn es einen Grund hat, so ist Etwas sein Grund. Wenn es aber keinen Grund hat, so ist sein Grund Nichts. Folglich ist der Grund alles dessen, was möglich ist, entweder Etwas oder Nichts. Wenn Nichts der Grund von einer Sache wäre, so könnte aus Nichts erkannt werden, warum sie wäre, folglich könnte das Nichts selbst vorgestellt werden, und wäre Etwas . . ., welches ungereimt ist.“

Nachdem Wolff den Begriff des Existiren-könnenden oder dessen, dem die Existenz nicht widerstreitet, durch den des Möglichen ersetzt und damit von dem Begriffe des Dinges eine Erklärung gegeben hat, in welcher der selbst der Erklärung bedürfende der Existenz nicht mehr vorkommt, leitet er den letzteren aus dem des Möglichen ab. Alles, was existirt, stellt er zunächst fest, kann existiren, ist also ein Mögliches, aber nicht alles, was existiren kann, existirt wirklich, nicht jedes Mögliche ist ein Wirkliches. A posse ad esse non valet consequentia, seu, quod perinde est, a possibilitate ad existentiam non valet consequentia. Wenn auch z. B. ein Mechaniker die Möglich-

keit einer Maschine, die er ersann, oder ein Architekt die Möglichkeit eines Gebäudes, das er auf einem bestimmten Platze zu errichten gedenkt, vollkommen einsieht, so existirt doch das geplante Werk nicht eher, als bis zu dem Plane die Ausführung hinzugekommen ist. Aus einem Samenkorn, das vor uns liegt, kann eine Pflanze erwachsen, das erkennen wir a priori aus seiner organischen Structur, und ein Naturkundiger kann es daraus beweisen, aber darum existirt doch nicht schon mit dem fruchtbaren Samen auch die Pflanze (Ont. § 171). Der Begriff des Existirenden oder Wirklichen ist also nach Wolff demjenigen des Möglichen untergeordnet. Das Mögliche ist die Gattung, die zu Arten hat das blos Mögliche und das Existirende. Oder die Gattung der Dinge überhaupt umfasst die beiden Arten der blos möglichen und der nicht blos möglichen sondern auch wirklichen Dinge. Hieraus nun schliesst er, dass zur Existenz eines Dinges ausser seiner Möglichkeit noch etwas anderes erforderlich sei, und dass daher die Existenz oder Wirklichkeit (actualitas) definirt werden könne als die Ergänzung der Möglichkeit, complementum possibilitatis. „Es muss ausser der Möglichkeit noch was mehreres dazu kommen, wenn etwas sein soll, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Und diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir die Wirklichkeit nennen“ (Ont. § 174, Vern. Ged. § 14). —

Es fragt sich nun, worin das complementum possibilitatis bestehe, oder, mit Wolff zu reden, quidnam istud sit, quod accedere debeat, ut possibilitas compleatur et ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur.

Zunächst bezüglich der zusammengesetzten Dinge, in deren Begriff es liegt, dass sie aus anderen entstehen können (V. G. §§ 64, 92), lehrt Wolff: damit ein derartiges Ding nicht blos möglich, sondern auch wirklich sei, müsse es in dem Zusammenhange der Dinge, der die Welt ausmache, einen zureichenden Grund haben. Wird z. B., erläutert er (Cosmologia generalis § 97), von zwei reifen Kirschkernen der eine in fruchtbaren Boden gelegt, der andere zertreten, so erwächst aus dem einen ein Baum, während der andere, obwohl auch in ihm die Möglichkeit eines Baumes enthalten war, verfault; der Grund nun dieses Unterschiedes, dass von den beiden möglichen Bäumen der eine wirklich wird, der andere nicht, liegt in der Verschiedenheit der Einwirkungen, welche die Kerne erfahren, also darin, dass für den ersten Baum eine Ursache vorhanden ist, die ihm zur

Wirklichkeit verhilft, für den anderen eine solche Ursache fehlt. Weiter aber glaubt er, mit Berufung auf die Erfahrung, nach deren Zeugnis alles in der Welt so verknüpft sei, dass, wenn der geringste Theil davon weggenommen oder ein anderer an seine Stelle oder auch ein neuer hineingerückt werden sollte, dazu eine völlige Umwandlung der ganzen Welt erforderlich sein würde, beweisen zu können, dass ein zusammengesetztes Ding nur dann, wenn es in dem die wirkliche Welt ausmachenden Zusammenhange der Dinge einen zureichenden Grund habe, ohne Widerspruch in diesem Zusammenhange enthalten sein könne, dass es m. a. W. nur dann nicht blos innerlich, d. i. für sich betrachtet, sondern auch äusserlich, d. i. in der wirklichen Welt, möglich sei. Und so ergiebt sich ihm die Bestimmung, dass in einem zusammengesetzten Dinge das complementum possibilitatis in seiner äusseren Möglichkeit bestehe (V. G. §§ 553, 572, Cosm. §§ 97, 111, 114). „In unserer Welt, sagt er, wird würcklich, was in dem Zusammenhange der Dinge, welcher die gegenwärtige Welt ausmachet, gegründet ist. Hingegen was ihm widerspricht oder in ihm nicht gegründet ist, das kann in dieser Welt nicht geschehen. Was also in dieser Welt möglich ist, das ist entweder schon dagewesen, oder ist noch da, oder wird noch künfftig kommen: hingegen was in dieser Welt unmöglich ist, könnte desswegen wohl in einer anderen würcklich werden.“

Diese Erklärung führt den Begriff der Existenz eines zusammengesetzten Dinges auf den der Existenz der Welt zurück. Auch die Existenz der Welt nun oder ihr complementum possibilitatis besteht nach Wolff darin, dass sie einen zureichenden Grund hat. Sie hat aber ihren zureichenden Grund ebensowenig wie die Dinge, deren Reihe sie ist, in sich selbst, in ihrem Wesen, sie ist, wie diese, kein selbständiges sondern ein abhängiges Ding; oder, was dasselbe heisst, da ein Ding durch sein Wesen, oder inwiefern es ein gewisses Wesen hat, ein mögliches ist, sie existirt nicht schon deshalb, weil sie möglich ist, sie ist kein nothwendiges Ding, wenn darunter ein solches verstanden wird, welches wirklich ist, weil es möglich ist, sondern ein zufälliges. Denn wenn auch in der gegenwärtigen Verknüpfung der Dinge und Begebenheiten nichts anders sein kann als es ist, so könnten doch statt ihrer viele andere Verknüpfungen sein, also „ist mehr als eine Welt möglich, das ist, ausser der Welt, dazu wir gehören, oder die wir empfinden, sind noch andere möglich,

die in ihren Begebenheiten von einander sowohl, als von ihr gantz verschieden sind" (V. G. §§ 568, 569, Ont. § 101). Die Wirklichkeit der wirklichen Welt, die Erfüllung ihrer Möglichkeit, ist also ihr Gegründet-sein in einem von ihr verschiedenen Dinge. Und dieselbe Erklärung gilt auch von der Wirklichkeit der einfachen Dinge, aus denen, wie Wolff glaubt beweisen zu können, alle zusammengesetzten zusammengesetzt sind.

Wird weiter gefragt, worin die Existenz des Dinges besteht, das den zureichenden Grund der Welt enthält, so ist nach Wolff zu antworten: wiederum darin, dass es einen zureichenden Grund hat. Aber sein zureichender Grund ist es selbst, oder, was dasselbe ist, es braucht nur möglich zu sein, um wirklich zu sein; es ist ein selbständiges oder nothwendiges Ding. Denn nach dem zureichenden Grunde irgend einer Sache forschend „muss man endlich auf etwas kommen, was ausser sich keinen Grund brauchet, warum es ist" (V. G. § 928).

Dass es ein nothwendiges Ding giebt, glaubt Wolff auch ohne die Voraussetzung der Existenz einer Welt beweisen zu können, — nicht blos kosmologisch, sondern auch ontologisch. Versteht man nämlich unter einer Realität alles, was wahrhaft in einem Dinge enthalten sein kann (im Gegensatze zu demjenigen, was nur unserem verworrenen sinnlichen Vorstellen scheint darin enthalten sein zu können, zu dem blos Phänomenalen, Theologia naturalis § 5), so können wir den Begriff eines Dinges bilden, dessen Wesen alle einander nicht widerstreitenden, alle compossibelen Realitäten, und zwar jede im absolut höchsten Grade in sich fasst, eines Ens perfectissimum. Ein solches Ding nun ist erstens möglich, denn seinem Begriffe nach besteht kein Widerspruch zwischen den sein Wesen ausmachenden Realitäten, und es kann auch keine dieser Realitäten für sich einen Widerspruch enthalten, da jede, der Voraussetzung nach, den absolut höchsten Grad hat, also mit keinem Mangel behaftet und daher nicht so beschaffen ist, dass etwas zu ihr Gehörendes von ihr verneint werden müsste (Theol. §§ 12, 13). Da zweitens das Ens perfectissimum, als ein mögliches Ding, existiren kann, so ist die Existenz mit den sein Wesen bildenden Realitäten compossibel. Die Existenz aber ist selbst eine Realität, und daher folgt, drittens, dass sie dem Ens perfectissimum, zu dessen Wesen alle compossibelen Realitäten gehören, zukommt (§ 20). Zugleich erhellt, viertens, dass das Ens

perfectissimum selbst der zureichende Grund seiner Existenz ist oder deshalb existirt, weil es möglich ist. —

Es bedarf nur weniger Worte, um zu zeigen, dass diese Erklärungen des Begriffes der Existenz ihr Ziel nicht erreichen. Von einem zureichenden Grunde zu reden, hat nur Sinn in Beziehung auf einen Sachverhalt, d. i. auf etwas, was den Inhalt eines Urtheils bildet, also auf das Existiren oder das Irgendwie-beschaffensein eines Dinges, nicht auch in Beziehung auf etwas, was erst den Gegenstand eines Begriffes bildet, auf ein Ding selbst. Wenn von dem zureichenden Grunde eines Dinges gesprochen wird, so kann damit nur der zureichende Grund seiner Existenz gemeint sein. Indem daher Wolff von den zusammengesetzten Dingen sagt, dass sie im Zusammenhange der wirklichen Welt, und von der Welt, den einfachen Dingen und Gott, dass sie im Wesen Gottes ihren zureichenden Grund haben, giebt er von ihrer Existenz an, worin ihr zureichender Grund, nicht aber, worin sie selbst bestehe. Er musste nun, um zu Erklärungen zu gelangen, die nicht an dem Fehler des Idem per idem leiden, zeigen, in welchem ohne Voraussetzung des Begriffes der Existenz verständlichen Verhältnisse die Welt zu einem zusammengesetzten Dinge stehen müsse, damit demselben die Bestimmtheit, die wir als Existenz bezeichnen, zukomme, und von der Welt gesagt werden dürfe, sie sei der zureichende Grund der Existenz dieses zusammengesetzten Dinges, — dessgleichen, welches Verhältnis Gottes zu der Weit und ihren Elementen, den einfachen Dingen, der Welt und ihren Elementen die Bestimmtheit der Existenz, und Gott die Bedeutung, der zureichende Grund der Existenz der Welt und ihrer Elemente zu sein, verleihe, — endlich, in welchem Verhältnisse Gottes zu sich selbst sein eigenes Existiren und das Grund-sein seines Existirens bestehe. Bezüglich der Existenz der zusammengesetzten Dinge und Gottes erfüllt er diese Forderung auch, indem er nämlich von Gott lehrt, der zureichende Grund seiner Existenz liege in seinem Wesen deshalb, weil er innerlich möglich sei, und von den zusammengesetzten Dingen, ihr Gegründet-sein im Zusammenhange der Welt sei einerlei mit ihrer äusseren Möglichkeit. Die hieraus sich ergebenden Erklärungen, dass die Existenz Gottes in seiner inneren, und die Existenz der zusammengesetzten Dinge in der zu ihrer inneren hinzukommenden äusseren Möglichkeit bestehe, sind nicht mit dem Fehler des Idem per idem behaftet. Bezüglich der Welt und der

einfachen Dinge dagegen lässt Wolff es bei der Bestimmung, dass sie ihren zureichenden Grund in Gott haben, bewenden. Er bestimmt zwar den Gedanken, dass Gott der zureichende Grund der Welt sei, näher, indem er lehrt, Gott habe der wirklichen Welt vor allen anderen möglichen, deren jeder er hätte ebensogut die Wirklichkeit verleihen können, darum den Vorzug gegeben, weil sie die vollkommenste von allen sei (V. G. § 951); aber darüber, wie sich das Verhältnis Gottes zu der Welt, deren zureichender Grund er wirklich ist, von seinen Verhältnissen zu den anderen, deren zureichender Grund er hätte sein können, unterscheidet, und worin die Existenz, durch welche sich die existirende Welt zufolge ihres Verhältnisses zu Gott von den blos möglichen Welten unterscheide, bestehe, giebt er nicht die mindeste Auskunft. Die Frage, worin das complementum possibilitatis bestehe, bleibt auf diese Weise ganz unbeantwortet. Denn so lange man es bezüglich der Welt oder, was auf dasselbe hinauskommt, ihrer Elemente, der einfachen Dinge nicht weiss, weiss man es auch nicht bezüglich der zur Welt gehörenden zusammengesetzten Dinge; die Angabe, in einem zusammengesetzten Dinge finde die innere Möglichkeit ihre Erfüllung in der äusseren, d. i. in der Möglichkeit im Zusammenhange der wirklichen Welt, verweist ja auf die von dem Begriffe der Wirklichkeit der Welt zu gebende Erklärung. Und wenn die Wirklichkeit Gottes seiner inneren Möglichkeit gleichgesetzt wird, so wird auch damit nichts über den Inhalt des complementum possibilitatis bestimmt, sondern nur zu der Erklärung der Wirklichkeit als eines solchen complementum festgestellt, dass die Wirklichkeit Gottes ausgenommen werden müsse.

Diese Lücke in der Ontologie Wolffs hat Baumgarten auszufüllen versucht. Die Existenz oder Wirklichkeit eines Dinges, erklärt er (Metaphysik, übersetzt von Meier, § 41; vergl. Georg Friedr. Meiers Metaphysik, Erster Theil §§ 59 f., 140 ff.), besteht in seinem durchgängigen Bestimmtsein, d. i. darin, dass jedes mögliche Prädicat von ihm entweder bejaht oder verneint werden muss. Nun ist dasjenige, was durchgängig bestimmt ist, ein Einzelding oder Individuum, dasjenige, was nicht durchgängig bestimmt ist, ein allgemeines Ding. Mithin fällt der Unterschied des Existirenden und des blos Möglichen zusammen mit demjenigen des Einzelnen und des Allgemeinen. Alle blos möglichen Dinge sind allgemeine Dinge, alle existirenden dagegen Einzeldinge; und umgekehrt: alle Einzeldinge existiren wirklich, alle

allgemeinen sind blos möglich. — Einige Historiker schreiben diese Meinung Wolff selbst zu. In der That setzt er einmal die Einzeldinge den existirenden gleich. Nachdem er nämlich den Satz aufgestellt hat: Quidquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est, fährt er fort; Cum entia singularia existant, evidens est, Ens singulare sive Individuum esse illud, quod omnimode determinatum est (Ont. §§ 226, 227). Allein da dies meines Wissens die einzige Stelle seiner Schriften ist, auf die sich jene Historiker berufen können, da er ferner dort, wo er von der Existenz die Definition giebt, sie sei complementum possibilitatis, erklärt, dass zur Beantwortung der Frage, worin das complementum possibilitatis bestehe, erst in der Theologie, der Kosmologie und der Psychologie der Ort sei (§ 174, V. G. § 14), so glaube ich annehmen zu müssen, er habe, als er den Nebensatz Cum entia singularia existant schrieb, selbst nicht bemerkt, dass seine Ontologie damit die zuvor abgelehnte Antwort gegeben habe. Dass erst Baumgarten die Existenz durch die allseitige Bestimmtheit erklärt habe, war auch Kants Meinung, wie aus einer Stelle seiner Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund etc.“ (Werke I, S. 176) hervorgeht. „Die Wolffsche Erklärung des Daseins, sagt er, dass es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiss, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige Bestimmung, insofern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegenden oder daraus fliessenden Prädicate unbestimmt gelassen wird, als dasjenige an, was im Dasein mehr als in der blossen Möglichkeit ist.“

Es liegt auf der Hand (auch Kant weist an der eben bezeichneten Stelle darauf hin), dass Baumgarten, statt, wie er wollte, anzugeben, wodurch sich die existirenden Dinge von den blos möglichen unterscheiden, vielmehr diesen Unterschied ganz aufhebt. Denn da, wie er selbst lehrt, aus dem Principe des Widerspruchs das des ausgeschlossenen Dritten folgt, welches nach seiner Fassung (a. a. O. § 10) bestimmt, dass jedem Möglichen eines unter allen einander widersprechenden Prädicaten zukommt, so ist jedes Mögliche durchgängig bestimmt, jedes nicht durchgängig bestimmte, jedes allgemeine Ding unmöglich. Oder da er mit Wolff darin einverstanden ist, dass das Mögliche einerlei sei mit dem Existiren-könnenden (vgl. o. S. 208),

und dass (nach dem Principe des ausgeschlossenen Dritten) nichts existiren könne, was nicht durchgängig bestimmt sei, so muss er auch mit ihm (Ont. § 235) schliessen, dass allgemeine Dinge nicht existiren können, woraus dann weiter folgt, dass sie unmöglich sind.

Auf der anderen Seite muss zugestanden werden, dass die Gleichsetzung von Existenz und allseitiger Bestimmtheit eine notwendige Folge der Erklärung des Begriffes der Existenz durch den des complementum possibilitatis ist. Da nämlich nach dieser Erklärung jedem blos möglichen Dinge etwas daran fehlt, ein wirkliches zu sein, in jedem blos möglichen Dinge also zu den Bestimmungen, die es als mögliches hat, noch eine weitere hinzukommen muss, damit es zu einem wirklichen werde, so ist kein blos mögliches Ding ein durchgängig bestimmtes, und mithin kein durchgängig bestimmtes ein blos mögliches, also jedes durchgängig bestimmte ein wirkliches. Dass auch umgekehrt jedes wirkliche Ding ein durchgängig bestimmtes ist, wie Wolff selbst lehrt, folgt aus dem Principe des ausgeschlossenen Dritten, nach welchem die durchgängige Bestimmtheit schon zur blossen Möglichkeit gehört. Durchgängige Bestimmtheit und Existenz oder Wirklichkeit fallen also zusammen, wenn die Existenz eine Erfüllung der Möglichkeit ist, — sei es, dass die Existenz, wie Baumgarten meinte, nichts weiter ist als die Form des durchgängigen Bestimmtseins, die ein durchgängig bestimmtes Ding durch die Gesammtheit seiner Bestimmungen (Merkmale) besitzt, sei es, dass sie als das letzte Merkmal, durch dessen Hinzukommen zu den übrigen das Bestimmtsein des Dinges vollendet wird, selbst zu dem Inhalte dieser Form gehört.

Was Wolff aus der Voraussetzung schliesst, dass nicht alles, was in dem von ihm angegebenen Sinne des Wortes möglich sei, auch wirklich sei, enthält demnach einen Widerspruch. Er schliesst, dass, ausgenommen Gott, jedes Wirkliche mehr enthalte als das ihm entsprechende blos Mögliche, oder dass die Wirklichkeit eine Ergänzung der Möglichkeit sei, aber das Mögliche lässt, da es nach dem Satze des ausgeschlossenen Dritten ein durchgängig Bestimmtes ist, keine weitere Bestimmung, keine Ergänzung zu. Entweder ist mithin die Voraussetzung, dass nicht jedes Mögliche ein Wirkliches sei, falsch, sind also Möglichkeit (Vereinbarkeit der Essentialien) und Wirklichkeit dasselbe, oder es ist ein unrichtiger Schluss, dass, wenn Möglichkeit und Wirklichkeit nicht dasselbe seien, das Wirkliche mehr enthalte als das blos Mögliche.

II.

Prüfen wir zunächst die Voraussetzung Wolffs, das nicht jedes innerlich Mögliche (jedes Ding, zwischen dessen Essentialien kein Widerstreit besteht) auch wirklich sei, so müssen wir jedenfalls Wolff darin beistimmen, dass jedes zu einer gewissen Zeit in der wirklichen Welt mögliche Ding, d. i. jedes Ding, dessen Enthaltensein in der wirklichen Welt mit deren ganzer Bestimmtheit, mit allen von ihr geltenden Bejahungen und Verneinungen, verträglich sein würde, in ihr zu dieser Zeit auch wirklich enthalten ist. Und zwar gilt dieser Satz nicht bloss für die zusammengesetzten Dinge, in Beziehung auf die allein ihn Wolff aufstellte, sondern auch für die einfachen. Man braucht sich, um ihn zu beweisen, nicht, wie es Wolff für nöthig hielt, darauf zu berufen, dass die uns durch die Erfahrung bekannte Verknüpfung der Dinge und Begebenheiten in der wirklichen Welt nicht in einem einzelnen Punkte verändert, sondern nur durch eine ganz andere ersetzt werden könnte. Denn angenommen, ein zu gewisser Zeit in der wirklichen Welt mögliches Ding existire zu dieser Zeit nicht in ihr, so brauchte freilich, damit es in ihr wirklich werden könne, nicht das Geringste in dem Zusammenhange der wirklichen Dinge und dem Laufe der wirklichen Begebenheiten geändert zu werden, da, wenn auch nur die kleinste Änderung stattfinden müsste, dies ein Beweis wäre, dass das betreffende Ding nicht in die Welt, wie sie wirklich beschaffen ist, hineinpasste, also, gegen die Voraussetzung, nicht in ihr möglich wäre; aber eben dieses, dass die Welt nunmehr ein Ding enthielte, welches sie zuvor nicht enthielt und auch jetzt nicht enthalten würde, wenn sie sich selbst überlassen geblieben wäre, wäre ja schon eine Änderung, die sie erlitten hätte, wenn auch sonst alles beim Alten geblieben wäre; ein Ding, um das die Welt vermehrt würde, existirte, wenn auch alles bisher in ihr Enthaltene bewahrt bliebe, doch nicht in der bisher wirklichen Welt, zu deren Bestimmungen eben die Verneinung des Enthalten-seins dieses Dinges in ihr gehörte, sondern in einer von ihr verschiedenen. Oder, um dies noch etwas anders auszudrücken, es dürfte, wenn ein in der Welt zu gewisser Zeit mögliches Ding zu dieser Zeit nicht in ihr wirklich wäre, die Welt dieses Ding ebensowenig enthalten wie nicht enthalten: enthalten dürfte sie es nicht nach der Voraussetzung, und nicht-enthalten dürfte sie es nicht, weil mit der ganzen Bestimmtheit der ein gewisses Ding nicht enthaltenden

Weltdas Enthalten-sein dieses Dinges in ihr unverträglich, ein in ihr nicht enthaltenes Ding also in ihr nicht möglich wäre; die Welt müsste also, wenn ein in ihr mögliches Ding nicht wirklich in ihr existirte, ein allgemeines Ding sein, welches durch die Bestimmung, dass es jenes mögliche Ding enthalte, wie auch durch die entgegengesetzte, dass es dasselbe nicht enthalte, determinirt werden könnte. Es braucht kaum besonders bemerkt zu werden, dass gleichwohl niemals aus der Möglichkeit eines Dinges in der wirklichen Welt (seiner Vereinbarkeit mit der ganzen Bestimmtheit derselben) seine Wirklichkeit, sondern nur umgekehrt aus der Wirklichkeit die Möglichkeit erkannt werden kann.

Weiter lässt sich zeigen, zwar nicht von jedem erdenklichen Dinge, wohl aber von jedem, welches so beschaffen ist, dass es jetzt, da nun einmal eine Welt existirt, entweder gar nicht mehr oder nur noch in dieser Welt existiren kann, — von jedem so beschaffenen Dinge lässt sich zeigen, dass es dann, wenn es an sich (innerlich) möglich ist, d. i. wenn alle seine Essentialien sich unter einander vertragen, auch in unserer Welt (äusserlich) möglich, d. i. mit deren ganzer Bestimmtheit vereinbar ist, und folglich, nach dem eben bewiesenen Satze, auch wirklich in ihr existirt. Das Wesen eines Dinges nämlich besteht nicht bloss in dem, wodurch sich seine Gattung von allen anderen Gattungen derselben Klasse, und seine Art von allen anderen Arten dieser Gattung unterscheidet, sondern enthält auch etwas, wodurch das Ding dieses eigenthümliche, von allen anderen Dingen seiner Art sich unterscheidende Individuum ist. Nun unterscheidet sich ein Ding, das der angegebenen Bedingung entspricht (der Bedingung, dass es, da nun einmal eine Welt existirt, wenn überhaupt noch, so nur in dieser Welt existiren kann) von allen anderen derselben Bedingung entsprechenden Dingen erst durch die bestimmte Beziehung, in der es, um wirklich zu sein, zu dem Zusammenhange der unsere Welt bildenden Dinge stehen, durch die bestimmte Stelle *s*, die es im Zusammenhange unserer Welt einnehmen muss. Erst durch die Eigenschaft, dass es, um wirklich zu sein, gerade diese und keine andere Stelle im Zusammenhange unserer Welt einnehmen müsse, ist ein Ding, das seinem Wesen nach nur in unserer Welt existiren kann, ein durchgängig bestimmtes, ein Einzelding oder Individuum. Das Angewiesensein auf eine gewisse Stelle *s* im Zusammenhange unserer Welt ist also — nicht ein Attribut

oder Accidens, sondern ein Essentiale jedes Dinges, welches, da nun einmal unsere Welt existirt, wenn überhaupt noch, so nicht ausserhalb dieser Welt, sondern nur in ihr existiren kann. Ferner ist in einem solchen Dinge dieses Essentiale mit den übrigen vereinbar (nach der Voraussetzung, dass das Ding an sich möglich sei). Besteht aber kein Widerstreit zwischen den übrigen Essentialien eines Dinges und seinem Angewiesensein auf eine bestimmte Stelle *s* im Zusammenhange unserer Welt, so auch nicht zwischen seinen Essentialien und der ganzen Bestimmtheit unserer Welt. Mithin ist, wie bewiesen werden sollte, ein Ding, welches, da nun einmal eine Welt existirt, seiner Natur nach entweder gar nicht mehr oder nur noch in dieser Welt existiren kann, dann, wenn es an sich möglich ist, auch in unserer Welt möglich, — dann, wenn es possibel ist, auch mit allen zu unserer Welt gehörenden Dingen compossibel, und folglich, wie alle in unserer Welt möglichen Dinge, in ihr auch wirklich. Wiederum ist es selbstverständlich, dass man nicht zuerst das An-sich-möglich-sein eines Dinges der bezeichneten Art erkennen und dann hieraus auf sein Möglichsein in unserer Welt schliessen kann. Nicht hängt, ob ein Ding der bezeichneten Art in unserer Welt wirklich ist, davon ab, ob es an sich möglich ist, sondern umgekehrt: ob es an sich möglich ist, hängt davon ab, ob es in unserer Welt wirklich ist.

Die gesuchte Erkenntnis über das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit haben wir indessen durch die eben angestellte Ueberlegung nicht gewonnen. Wir dürfen nicht allgemein behaupten, dass Möglichkeit und Wirklichkeit dasselbe seien, und auch nicht einmal, dass unter den an sich möglichen Dingen solche sich befinden, deren Möglichkeit mit Wirklichkeit identisch sei. Was wir bewiesen haben, ist nur dies, dass, wenn eine Welt nicht bloss möglich sondern wirklich ist, in ihr auch alle an sich möglichen Dinge, die dann, wenn überhaupt noch, so nur noch in ihr existiren können, möglich und wirklich sind. Wäre unsere Welt bloss möglich, so wären es auch die in ihr enthaltenen Dinge; und wenn unsere Welt bloss zufällig existirt, so ist auch die Existenz der Dinge in ihr eine zufällige. Um daher behaupten zu dürfen, dass in den an sich oder innerlich möglichen Dingen der bezeichneten Art innere Möglichkeit und Wirklichkeit identisch seien, oder, was dasselbe ist, dass diese Dinge wirklich seien, weil sie innerlich möglich seien, müssten wir erst beweisen, dass unter den an sich möglichen Welten eine sei,

deren Möglichkeit mit Wirklichkeit identisch sei, oder die deshalb wirklich sei, weil sie möglich sei.

Wolff glaubte die Zufälligkeit der Welt, dann weiter aber das Dasein eines nothwendigen Dinges ausserhalb der Welt, das der zureichende Grund seiner selbst und der Welt sei, beweisen zu können. Dies ist aber offenbar ein Widerspruch. Folgt nämlich aus einem Dinge *G*, das der zureichende Grund seiner selbst ist, ausserdem etwas, *F*, was nicht mit *G* identisch ist, so gehört es zu dem Wesen von *F*, seinen zureichenden Grund in *G* zu haben, folglich auch zu existiren, denn was einen zureichenden Grund in einem Dinge hat, das der zureichende Grund seiner selbst ist, existirt; hieraus aber folgt weiter, dass *F* selbst ein nothwendiges Ding ist, denn nothwendig ist jedes Ding, zu dessen Wesen die Existenz gehört. Ist also der zureichende Grund der Welt ein nothwendiges Ding, so ist sie selbst ein solches. Allerdings folgt andererseits aus der Annahme, dass ein Ding seinen zureichenden Grund ausser sich habe, auch dann, wenn dieser zureichende Grund seinen zureichenden Grund in sich selbst hat, dass es ein zufälliges Ding sei, denn es widerspricht dem Begriffe eines nothwendigen Dinges, seinen zureichenden Grund ausser sich zu haben; aber dieses Zugeständnis nöthigt nur, weiter zu schliessen, dass kein Ding *F*, dessen zureichender Grund ein nicht mit ihm identisches nothwendiges Ding *G* sei, ausserhalb G existiren, dass es vielmehr, mit Spinoza zu reden, zu *G* nur in dem Verhältnisse der Affection zur Substanz stehen könne.

Wäre es demnach Wolff gelungen, das Dasein eines nothwendigen Dinges zu beweisen, welches der zureichende Grund der Welt sei, so hätte er damit, gegen seine Absicht, auch die Nothwendigkeit der Welt und aller Dinge in der Welt bewiesen, also allgemein bewiesen, dass Möglichkeit und Wirklichkeit dasselbe seien. Aber es ist ihm weder auf dem kosmologischen noch auf dem ontologischen Wege gelungen.

Was zunächst den kosmologischen Beweis (s. o. S. 211) anbetrifft, so muss allerdings eingeräumt werden, dass ein Ding, welches selbst den zureichenden Grund seines Daseins enthielte, ein nothwendiges Ding wäre, d. i. ein solches, das nur möglich zu sein brauchte, um wirklich zu sein; denn sein Dasein wäre eine Folge seines Wesens, also seiner Möglichkeit (vgl. o. S. 210). Es sollen hier auch keine Bedenken gegen die Voraussetzung der unbeschränkter Gültigkeit des

Satzes vom zureichenden Grunde, dessen Beweis (vergl. o. S. 208) Wolff offenbar vollständig missglückt ist, erhoben werden. Unrichtig aber ist die Behauptung, dass man, wenn man zugestehe, dass überhaupt etwas existire, dem Satze vom Grunde nicht anders Genüge thun könne, als durch die Annahme eines Dinges, welches der Grund seiner selbst und aller sonst existirenden Dinge sei. Denn es steht nichts im Wege, auf die Frage, warum die Welt jetzt existire, zu antworten, weil sie bisher existirt habe, und als Grund ihrer Existenz in jedem beliebigen Augenblicke der unendlichen Vergangenheit wiederum ihre Existenz in der vorhergehenden Zeit anzugeben. [1])

Statt des Daseins eines Dinges, welches selbst der Grund seines Daseins wäre, lässt sich vielmehr leicht sein Nicht-sein beweisen. Der Begriff eines solchen Dinges nämlich enthält offenbar einen Widerspruch. Denn da etwas selbst erst dasein muss, damit es der Grund, warum irgend etwas dasei, sein könne, müsste ein Ding, das der Grund seines eigenen Daseins wäre, das Dasein, das es sich erst geben soll, schon besitzen.

Es könnte scheinen, als bedürfe es hiernach der Prüfung des ontologischen Beweises nicht mehr. Allein wenn unter einem nothwendigen Dinge ein solches verstanden wird, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit einerlei sind, so braucht der Begriff des n o t h w e n d i g e n Dinges darum noch keinen Widerspruch zu enthalten, weil der Begriff des sich selbst zum Grunde habenden, des s e l b s t ä n d i g e n Dinges (vgl. o. S. 210), es thut. Zwar würde, wie eben Wolff eingeräumt wurde, ein Ding, dessen Wesen der zureichende Grund seines Daseins wäre, eine Möglichkeit haben, die mit Wirklichkeit einerlei wäre, und ein Ding, dessen Möglichkeit schon Wirklichkeit wäre, könnte nicht einen von ihm selbst verschiedenen Grund seines Daseins haben; aber der Begriff des nothwendigen Dinges liesse sich näher dahin bestimmen, dass sein Dasein g a r k e i n e n Grund habe. Oder vielmehr, folgerichtig müsste er so bestimmt werden. Denn man kann von einem Dinge, welches, indem es wirklich ist, doch nichts weiter ist als möglich, nicht sagen, dass seine Möglichkeit der Grund seiner Wirklichkeit sei, wenngleich die Erkenntnis seiner Wirklichkeit in der seiner Möglichkeit ihren Grund haben mag, und also auch nicht, dass sein Wesen der Grund seines Daseins sei. Das Dasein eines

1) Vergl. o. S. 130 ff.

solchen Dinges würde selbst zu seinem Wesen gehören, eines seiner Essentialien sein, aber sich eben deshalb nicht zu seinem Wesen wie die Folge zum Grunde oder, was dasselbe ist, wie die Wirkung zur Ursache verhalten. Diese nähere Bestimmung des Begriffes des nothwendigen Dinges verstösst auch nicht gegen den richtig verstandenen Satz vom zureichenden Grunde. Denn es hat keinen Sinn, nach dem zureichenden Grunde dafür zu fragen, warum ein Ding *A* ein solches Wesen habe, dass es eben das Ding *A* und kein anderes sei. Wolff selbst lehrt (Ont. § 156), dafür, warum einem Dinge seine Essentialien zukommen, warum z. B. ein gleichseitiges Dreieck drei gleiche Seiten, oder warum eine Uhr die Einrichtung einer Uhr habe, gebe es keinen inneren Grund; und sollte er etwa geglaubt haben, es lasse sich ein äusserer Grund dafür finden, so hätte er doch zugestehen müssen, dass ein nothwendiges Ding hierin eine Ausnahme mache. Wolff lehrt auch selbst (Theol. § 27), dass die Existenz oder Wirklichkeit ein Essentiale des nothwendigen Dinges sei. Man kann also aus von ihm selbst aufgestellten Sätzen unmittelbar folgern, das nothwendige Ding habe nicht einen zureichenden Grund seines Daseins in sich selbst, sondern sein Dasein habe überhaupt keinen Grund. Keineswegs ergiebt sich demnach schon daraus, dass der Begriff eines Dinges, dessen Wesen der zureichende Grund seines Daseins wäre, sich widerspricht, die Unrichtigkeit des ontologischen Beweises für das Dasein eines nothwendigen Dinges, d. i. eines solchen, dessen Dasein zu seinem Wesen gehört oder nichts weiter ist als seine Möglichkeit.

Fassen wir nun den ontologischen Beweis in der Gestalt, die ihm Wolff gegeben hat (vergl. o. S. 211), näher ins Auge, so lassen sich zwei Theile in ihm unterscheiden. Erstens unternimmt Wolff von einem gewissen Begriffe, dem des Ens perfectissimum, zu zeigen, dass er der Begriff eines nothwendigen Dinges sei. Zweitens schliesst er, dass der Gegenstand dieses Begriffes als ein nothwendiges Ding wirklich existire, dass es also wirklich ein nothwendiges Ding gebe. Gegen beide Theile aber werden wir Einspruch erheben müssen.

Der Begriff des Ens perfectissimum, meint der erste, sei, wie aus seiner Definition folge, der Begriff eines möglichen Dinges, d. i. eines solchen, dessen Essentialien sämtlich mit einander vereinbar seien, mithin, da jedes Mögliche existiren könne, eines existiren

könnenden Dinges, d. i. eines solchen, mit dessen Essentialien die Existenz vereinbar sei; folglich sei er, da das Ens perfectissimum seiner Definition zufolge alle Realitäten, die mit den zuerst in seinem Begriffe gedachten vereinbar seien, zu Essentialien habe und die Existenz eine Realität sei, der Begriff eines Dinges, zu dessen Essentialien die Existenz gehöre, oder, was dasselbe sei, eines nothwendigen Dinges. Allein, wie kann daraus, dass die zuerst dem Ens perfectissimum zugeschriebenen noch unbekannten Realitäten *a*, *b*, *c*, *d* mit einander vereinbar sind, folgen, dass noch eine weitere Realität *e*, die Existenz, mit ihnen vereinbar sei? Versteht man mit Wolff unter einem Möglichen ein Ding, zwischen dessen Essentialien (*a*, *b*, *c* . . .), abgesehen von der Existenz (*e*), falls dieselbe zu ihnen gehören sollte, kein Widerstreit besteht, so hat man nicht das Recht zu behaupten, jedes Mögliche könne existiren, d. h. zwischen der Realität Existenz (*e*) und jenen zuerst gesetzten Essentialien (*a*, *b*, *c* . .) bestehe kein Widerstreit. Wolff gibt zwar, wie oben (S. 208) berichtet wurde, einen Beweis für den Satz, dass jedes Mögliche existiren könne. Es gebe, so lässt sich derselbe zusammenfassen, nichts anderes, was die Existenz eines Dinges hindern könne, als seine Unmöglichkeit, d. i. die Unvereinbarkeit seiner Essentialien, also könne jedes Nicht-Unmögliche oder, was dasselbe sei, jedes Mögliche existiren. Aber dies gilt offenbar nur unter der Voraussetzung, dass die Existenz selbst nicht zu den Essentialen eines Dinges gehöre; denn wenn die Existenz zu den Essentialien, die ein Ding als erst mögliches Ding besitzt, als ein neues Essentiale hinzukommt, so gibt es noch etwas anderes, was die Existenz eines Dinges hindern kann, als ein Widerstreit zwischen den zuerst gesetzten, dem Dinge erst Möglichkeit verleihenden Essentialien, nämlich ein Widerstreit zwischen einem dieser Essentialien und der Existenz. Wäre es freilich ausgemacht, dass die Existenz eines Dinges nichts weiter sei als die blosse Form seiner durchgängigen Bestimmtheit (vergl. o. S. 215), so käme sie nicht als ein neues Essentiale zu denjenigen, die das Ding schon als ein erst mögliches besitzt, hinzu, sondern wäre, da schon zur Möglichkeit durchgängige Bestimmtheit erforderlich ist, in diesen enthalten. Aber dieser Behauptung Baumgartens braucht nur der zuzustimmen, der den ontologischen Beweis anerkennt, sie ist also als Voraussetzung dieses Beweises unzulässig.

Einen anderen Einwand gegen den ersten Theil des ontologischen

Beweises hat Kant erhoben. Er bestreitet, dass die Existenz eine Realität sei und also zufolge der Definition des Ens perfectissimum zu dessen Wesen gehöre. Die Existenz, behauptet er, sei gar keine Bestimmung der existirenden Dinge, überhaupt nichts in ihnen Liegendes, nichts zu ihnen Gehörendes. Man sage, wenn man einem Dinge Existenz zuschreibe, gar nichts von diesem Dinge aus, weder eine Beschaffenheit noch einen Zustand noch eine Beziehung, sondern setze das Ding selbst mit allem, was von ihm ausgesagt werden dürfe.

Ich glaube in der Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein die Unrichtigkeit dieser Auffassung vom Begriffe der Existenz nachgewiesen zu haben. Gehörte, habe ich daselbst ausgeführt, die Existenz eines existirenden Dinges nicht zu dem, was dieses Ding ist, so hätten die Urtheile, durch die wir die Existenz eines Dinges bejahen oder verneinen, gar keine objective, sachliche Bedeutung; ob irgend ein Ding, z. B. der Mond, in der Welt existirte oder nicht, und ob die Welt selbst existirte oder nicht, machte für die Welt gar keinen Unterschied aus. Es ist wahr, dass das Existiren nicht zum Prädicate eines Urtheils dienen kann, aber nicht deshalb, weil es nichts zu den existirenden Dingen Gehörendes wäre, sondern weil jedes Urtheil bereits die Existenz seines Gegenstandes voraussetzt. Jedes Urtheil nämlich will mit seinem Gegenstande übereinstimmen, indem es sich nach ihm richtet; es setzt also voraus, dass der Gegenstand jede Bestimmung, die ihm zuzuschreiben einen Sinn hat, unabhängig von dem Vorstellen, dessen Gegenstand er ist, entweder habe oder nicht habe; die Natur eines in solcher Weise vom Vorstellen unabhängigen Dinges aber, die ihm diese Unabhängigkeit verleiht, eben ist es, was wir seine Existenz oder sein Dasein oder sein Sein nennen. Es lassen sich freilich Sätze in beliebiger Zahl bilden, die nicht die Existenz ihres Subjectes voraussetzen oder, was auf dasselbe hinauskommt, die wir als wahr anerkennen müssen, obwohl wir wissen, dass ihr Subject nicht existirt. Z. B. die Wahrheit der ganzen Lehre von den Dreiecken ist unabhängig davon, ob es je einen Körper mit einer vollkommen dreieckigen Fläche gegeben hat oder nicht; oder wenn Jemand sagt „Klio war eine der neun Musen“, so will er damit nicht das Dasein der Klio behaupten. Aber die Urtheile, deren Ausdruck solche Sätze sind, haben zum Gegenstande nicht das nicht existirende und nicht für existirend gehaltene Ding, welches durch das in ihrem sprachlichen Ausdrucke als Subject

auftretende Wort bezeichnet wird, sondern, im allgemeinen, entweder den Begriff oder den Namen dieses Dinges. Den Gegenstand z. B. des Urtheils „Jedes Dreieck ist so beschaffen, dass die Summe seiner Winkel zwei Rechte beträgt" bilden nicht die Dreiecke selbst, sondern der Begriff des Dreieckes, und den Gegenstand des Urtheils „Klio war eine der neun Musen" nicht Klio selbst, sondern der Name Klio.

Die Lehre Kants, dass die Existenz eines existirenden Dinges weder in seinem Wesen noch in seinen Accidentien enthalten sei, verwechselt den Begriff der Existenz mit dem der Wirklichkeit der Existenz. Sagen wir von einem Dinge A, es existire wirklich, oder möglicherweise, oder nothwendig, so bedeuten freilich die Wörter, Wirklich, Möglicherweise, Nothwendig nichts, was in diesem Dinge angetroffen werden könnte; sie zeigen nur an, wie wir zu der Annahme, A existire, stehen, — das Wort Wirklich, dass wir sie für wahr und gewiss halten, das Wort Möglicherweise oder Vielleicht, dass sie mit nichts, was wir gewiss wissen, in Widerspruch stehe, das Wort Nothwendig, dass sie aus etwas, was wir gewiss wissen, folge. Dagegen die Existenz des Dinges A, deren Annahme wir in dieser Weise beurtheilen, bedeutet uns etwas zu diesem Dinge Gehörendes, einen Inhaltsbestandtheil seiner Vorstellung, ebenso wie dies die Eigenschaft B thut, wenn wir denken, A sei wirklich oder möglicherweise oder nothwendig B.

Auf die Frage, worin denn nun die Existenz eines Dinges bestehe, oder welches der Gegenstand und welches das Prädicat des Urtheils sei, durch das wir irgend ein Ding A als daseiend oder als nicht daseiend denken, giebt die oben erwähnte Abhandlung folgende Antwort. Wenn es sich um ein Ding ausserhalb des eigenen Ich handelt, so bejahen oder verneinen wir von der Welt, deren Dasein wir dabei voraussetzen, dass sie dieses Ding enthalte, und ein solches Urtheil ist wahr dann, wenn es sich nach der Beschaffenheit seines existirenden Gegenstandes, der Welt, richtet und mit ihr übereinstimmt, unwahr im entgegengesetzten Falle. Die Voraussetzung sodann des Daseins der Welt hat zum Gegenstande das eigene Ich des Voraussetzenden; wir setzen, indem wir die Welt als daseiend denken, das Dasein unseres eigenen Ich voraus und urtheilen von ihm, dass es mit anderen Dingen in einem Ganzen, eben der Welt, enthalten sei; indem wir so die Welt als ein unser daseiendes Ich und andere Dinge enthaltendes Ganzes denken, denken wir sie selbst als

daseiend. Der Gedanke endlich, mit dem wir das Dasein des eigenen Ich, des Subjectes unseres Denkens voraussetzen, wenn wir Dinge ausser uns und die Welt als daseiend denken, setzt ebenfalls wieder ein Dasein voraus, nämlich das des Ich selbst, inwiefern dasselbe selbst zu dem gehört, was Gegenstand seines Denkens ist, inwiefern es also das Object unseres Selbstbewusstseins ist. Er (der Gedanke Ich bin) identificirt das von mir als ein daseiendes gewusste Object meines Selbstbewusstseins mit meinem Ich, dem Subjecte meines Selbstbewusstseins und schreibt dadurch auch dem letzteren Dasein zu. Das Dasein meines Ich besteht also in der Identität desselben, inwiefern es das Subject, mit sich, inwiefern es das Object meines Selbstbewusstseins ist, kurz in meinem Selbstbewusstsein oder Ichsein.

Was das Verhältnis betrifft, in welchem in einem existirenden Dinge die Existenz zu der Gesammtheit seiner von ihm prädicirbaren Bestimmungen steht, so ist es das des Allgemeinen zum Besonderen. Das Existiren kommt nicht zu den das Wesen eines existirenden Dinges ausmachenden Realitäten hinzu, sondern es ist darin enthalten; es ist das Allgemeinste, allen existirenden Dingen Gemeinsame, und die eigenthümliche Beschaffenheit jedes existirenden Dinges ist daher die ihm eigenthümliche Weise des Existirens oder Seins. Stellen wir ein Ding vor, das in Wirklichkeit nicht existirt, so stellen wir es zwar als ein existirendes, als ein solches, dessen Beschaffenheit eine besondere Weise des Existirens sei, vor, aber in Wahrheit besteht dann nicht dieses Verhältnis zwischen der Existenz und dem besonderen Inhalte unserer Vorstellung, vielmehr schliesst dieser jene aus, gleichwie wir, wenn wir die Vorstellung eines Dreieckes mit einer Winkelsumme, die grösser oder kleiner als zwei Rechte sei, bilden, zwar diese Figur als ein Dreieck vorstellen, aber doch nicht eine Figur vorstellen, in der das Dreieck-sein wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist.

Kant antwortet auf die Frage, was denn die Existenz eines Dinges sei, wenn sie nichts irgendwie zu diesem Dinge Gehörendes oder in ihm Enthaltenes sei: sie sei die Position dieses Dinges. Aber was ist unter der Position oder Setzung eines Dinges zu verstehen? Wovon sagen wir dem Sinne nach etwas aus, wenn wir dem sprachlichen Ausdrucke nach von einem Dinge das Existiren aussagen, und was sagen wir dann aus? Kant gibt auf diese neue Frage die Antwort: wir sagen etwas aus nicht von dem Dinge selbst, dem wir

dem sprachlichen Ausdrucke nach die Existenz als Prädicat beilegen, sondern von der Vorstellung dieses Dinges, und zwar sagen wir von dieser Vorstellung aus, dass sie Vorstellung eines existirenden Dinges sei. So bewegen sich aber seine Definitionen offenbar im Kreise. Die Existenz eines Dinges oder, wie wohl genauer zu sagen wäre, das Urtheil, dadurch wir ein Ding als existirendes denken, soll die Position dieses Dinges sein, und die Position dieses Dinges soll das Urtheil sein, dass die Vorstellung dieses Dinges Vorstellung eines existirenden Dinges sei. — Kant giebt indessen vom Begriffe der Existenz noch eine andere Erklärung. Ein existirendes Ding, lautet dieselbe, sei entweder der Gegenstand einer wirklichen Wahrnehmung oder hänge mit einem solchen nach empirischen Gesetzen (Grundsätzen der empirischen Verknüpfung) zusammen, Existiren heisse also soviel wie Enthalten-sein in dem Contexte der gesammten Erfahrung. Doch auch diese Auskunft kann nicht befriedigen. Sie enthält allerdings eine richtige Bestimmung, nämlich die, dass wir, um ein Ding ausser uns als existirend zu denken, es denken müssen als enthalten in der existirenden Welt. Aber die weitere Frage, worin die Existenz der Welt bestehe, wird nicht beantwortet durch die Behauptung, dass die existirende Welt diejenige sei, der die Objecte unserer Erfahrung angehören; denn angenommen auch, dass dem in der That so sei, so wäre doch die Möglichkeit, dass wir Dinge der wirklich existirenden Welt wahrnähmen, nicht selbst die Existenz dieser Welt, sondern eine Folge der Beziehung, in der sie als existirende zu unsem Bewusstsein stände. Übrigens ist jene Behauptung dem Zweifel ausgesetzt und widerspricht Kants eigener Lehre, nach der ja die Erfahrungsobjecte blosse Phänomene sind; denn Existiren heisst so viel wie An-sich-sein, nur die Dinge an sich existiren wirklich, blosse Erscheinungen scheinen nur zu existiren, nämlich dem Subjecte, dem sie erscheinen. Dazu kommt, dass die Bestimmung, die Existenz eines Dinges sei sein Enthaltensein in der wirklichen Welt, oder, was dasselbe ist, sein Zusammenhang mit wirklich existirenden Dingen, der zuvor aufgestellten, sie sei nichts zu den existirenden Dingen Gehörendes, widerspricht; denn wenn ein Ding mit existirenden Dingen in realem Zusammenhang steht, so ist das etwas zu ihm Gehörendes. Wenn Kant sagt: „Durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz

aber, als in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten gedacht, da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstand nicht im mindesten vermehrt wird“ (Kr. d. r. V. S. 468), so ist freilich einzuräumen, dass durch das Hineinsetzen eines Dinges in die wirkliche Welt der Begriff desselben nicht vermehrt wird; aber nicht deshalb ist dem so, weil das Enthaltensein in der wirklichen Welt gar nicht im Inhalte dieses Begriffes vorkommen könnte, sondern weil es im Gegentheil gar nicht darin fehlen kann. Wir stellen, wie oben bemerkt wurde, jedes Ding, das wir vorstellen, als enthalten in der wirklichen Welt vor, das Enthaltensein in der wirklichen Welt wird durch jede Vorstellung als das allgemeinste in ihrem Gegenstande vorgestellt; der Unterschied aber zwischen der Vorstellung eines Dinges *A*, das wirklich in der existirenden Welt enthalten ist, und derjenigen eines Dinges *B*, das in Wirklichkeit nicht darin enthalten ist, besteht darin, dass das Enthaltensein in der existirenden Welt sich zu der besonderen Natur des Dinges *A* wirklich wie das Allgemeine zum Besonderen verhält, zu der besonderen Natur des Dinges *B* dagegen nicht, gleichwie sowohl die Vorstellung eines Dreieckes mit der Winkelsumme von zwei Rechten als auch die eines Dreieckes mit der Winkelsumme von drei Rechten ihren Gegenstand als ein Dreieck vorstellt, aber die Dreieckigkeit doch zum ganzen Inhalte nur der ersten wirklich im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen steht.

Ich möchte hier noch eine Bemerkung über das Verhältnis der Lehre Kants vom Begriffe der Existenz zu derjenigen Baumgartens anfügen. Baumgarten erklärt mit Wolff die Existenz für eine Realität, aber folgerichtig hätte er behaupten müssen, was später Kant behauptete, dass die Existenz nicht in den Bestimmungen der exististirenden Dinge, in dem, w a s die existirenden Dinge sind, enthalten sei. Denn die Form des durchgängigen Bestimmtseins eines Dinges, der Baumgarten die Existenz gleichsetzt, gehört nicht selbst zu den Bestimmungen dieses Dinges. Zu den Bestimmungen, die zusammen ein Ding zu einem durchgängig bestimmten machen, kommt nicht noch das durchgängige Bestimmtsein selbst als eine weitere Bestimmung hinzu, ebensowenig, wie ein Ding, das ein gewisses Merkmal hat, dadurch noch das Haben dieses Merkmals und das Haben dieses Habens als weitere Merkmale hat. Umgekehrt hätte Kant folgerichtig der Behauptung Baumgartens, dass die Existenz eines

Dinges in seinem durchgängigen Bestimmtsein bestehe, und dass also, da durchgängiges Bestimmtsein schon zur Möglichkeit erforderlich ist, jedes Ding existire, beistimmen müssen. Denn ist, wie er meinte, die Existenz eines existirenden Dinges nicht in dem, was es ist, enthalten, so denkt man eben objectiv vollkommen dasselbe, wenn man ein Ding als möglich und wenn man es als existirend denkt, es ist dann m. a. W. in der Welt der existirenden Dinge nichts zu finden, durch dessen Hinwegnahme sie in eine Welt bloss möglicher Dinge würde verwandelt werden.

Ich wende mich zum zweiten Theile des ontologischen Beweises. Wenn etwas, so schliesst derselbe, ein nothwendiges Ding ist, d. i. ein mögliches Ding von der Art, dass seine Möglichkeit einerlei mit Wirklichkeit ist, so existirt es; nun ist, wie gezeigt wurde, das Ens perfectissimum ein nothwendiges Ding, also existirt es. Gegen die Form dieses Schlusses ist offenbar nichts einzuwenden, und auch sein Obersatz ist unangreifbar. Aber der Untersatz ist nicht das, was durch den ersten Theil, wenn er richtig wäre, wäre bewiesen worden. Was der erste Theil beweisen wollte, war der Satz, dass der Begriff des Ens perfectissimmum der Begriff eines notwendigen Dinges sei; damit aber ist keineswegs identisch noch folgt daraus die nicht den Begriff des Ens perfectissimum sondern das Ens perfectissimum selbst betreffende Behauptung, dass es ein nothwendiges Wesen sei. Da nämlich, wie oben gezeigt wurde, jedes Urtheil die Existenz seines Gegenstandes voraussetzt, so darf man eine Bestimmung B, von der man erkennt, dass sie zum Inhalte des Begriffes eines Gegenstandes A gehört, nicht ohne weiteres von A aussagen, sondern muss zuerst die Existenz von A nachweisen. So lange die Existenz von A nicht nachgewiesen ist, darf man nur sagen: wenn A existirt (wenn irgend ein existirendes Ding A ist), so ist es B. Also würde der Beweis, dass im Begriffe des Ens perfectissimum die Nothwendigkeit liege, wenn er geliefert wäre, zu dem Obersatze „Wenn etwas ein nothwendiges Ding ist, so existirt es“ nur den Untersatz „Wenn es ein Ens perfectissimum giebt, so ist es ein nothwendiges Ding“ gefügt haben, zu welchen Prämissen sich dann als conclusio nur die Tautologie ergeben hätte: „Wenn es ein Ens perfectissimum giebt, so existirt es.“

Es ist also Wolff nicht gelungen, das Dasein eines nothwendigen Dinges, eines Dinges, dessen (in der Vereinbarkeit seiner Essentialien bestehehende) Möglichkeit schon Wirklichkeit wäre, zu beweisen.

Mehr noch. Aus der Ueberlegung, die wir zum Behufe der Kritik des ontologischen Beweises anstellten, der von dem sonst so gründlichen Wolff ganz verabsäumten Ueberlegung, was wir damit meinen, wenn wir von einem Dinge sagen, dass es existire oder dass es nicht blos möglich sondern auch wirklich sei, geht hervor, dass es ein solches Ding nicht geben kann. Denn unter der Existenz eines Dinges verstehen wir das in ihm, wodurch es zu dem Denken in dem Verhältnisse steht, welches die Bedingung der Möglichkeit es zum Gegenstande habender wahrer Urtheile ist, dem Verhältnisse nämlich, dass das Denken sich nicht blos nach seinem Begriffe, sondern auch nach ihm selbst richten und so nicht blos mit seinem Begriffe sondern auch mit ihm selbst übereinstimmen kann; das aber ist etwas anderes als die Vereinbarkeit der Essentialien eines Dinges, also als das, was Wolff die Möglichkeit eines Dinges nennt.

Noch muss ich darauf aufmerksam machen, dass die vorstehenden durch Wolffs ontologischen Beweis veranlassten Erwägungen auch zu einem positiven Ergebnisse führen. Wird nämlich unter einem möglichen Dinge verstanden — nicht ein Ding, zwischen dessen Essentialien kein Widerstreit besteht, sondern ein solches, welches, nach Wolffs Ausdruck, existiren kann, indem seinem Wesen die Existenz nicht widerstreitet, so existirt jedes mögliche Ding, so lange es möglich ist, wirklich; und versteht man unter einem nothwendigen Dinge ein in jenem Sinne mögliches, welches nicht möglich sein könnte, ohne auch wirklich zu sein, so ist jedes wirkliche und jedes mögliche Ding ein nothwendiges. Denn wenn die Existenz dem Wesen eines gedachten Dinges nicht widerstreitet, so ist sie in ihm als allgemeinstes enthalten; ein Ding aber, das nicht blos als ein existirendes vorgestellt wird, sondern in dessen Wesen die Existenz wirklich als Allgemeinstes enthalten ist (was man, beiläufig bemerkt, nur dadurch wissen kann, dass man entweder die Existenz dieses Dinges, oder diejenige eines anderen Dings, aus der man auf die seinige schliessen kann, wahrnimmt) ist ein existirendes Ding. Wolff glaubte bewiesen zu haben, dass die Begriffe des Dinges, dessen Essentialien einander nicht widerstreiten, und des Dinges, dessen ganzer Essenz die Existenz nicht widerstreite (des möglichen und des existiren könnenden Dinges) äquipollent seien, aber, wie oben (S. 222 f.) gezeigt wurde, ist sein Beweis unrichtig. Wenn unter den Essentialien eines gedachten Dinges ein Widerstreit besteht,

so widerstreitet freilich auch die Existenz seiner ganzen Essenz, aber es braucht nicht auch umgekehrt unter den Essentialien ein Widerstreit zu bestehen, wenn die Existenz der ganzen Essenz widerstreitet.

Wir hatten uns, nachdem wir erkannt hatten, dass Wolffs Erklärung, die Existenz eines Dinges sei eine Ergänzung seiner Möglichkeit, nicht richtig sein könne, da ein Ding schon, um möglich zu sein, vollständig bestimmt sein müsse, also der Aufnahme einer weiteren Bestimmung nicht mehr fähig sei, — wir hatten uns, nachdem wir dies erkannt hatten, zunächst die Aufgabe gestellt, die Vorraussetzung zu prüfen, von der aus Wolff zu jener Erklärung gelangt war, nämlich die Voraussetzung, dass nicht jedes Ding, welches möglich sei, d. i. zwischen dessen Essentalien kein Widerstreit bestehe, auch wirklich sei (vgl. o. S. 238). Dies ist nunmehr geschehen. Und zwar hat sich uns nicht nur jene Voraussetzung als richtig erwiesen (was sie nicht sein würde, wenn Wolffs Beweise für das Dasein eines nothwendigen Dinges richtig wären), sondern auch der allgemeinere Satz, dass es k e i n Ding, dessen Möglichkeit schon Wirklichkeit sei, kein nothwendiges Ding nach Wolffs Terminologie geben könne, und dass auch ein Ens perfectissimum kein solches sein würde. Es bleibt demnach nur übrig, dass der Schluss falsch sei, durch den Wolff von jener richtigen Voraussetzung zu seinem unrichtigen Satze über die Existenz gelangte. Nach den oben angestellten Erörterungen bedarf es aber auch nur noch weniger Worte, den Fehler, mit dem jener Schluss behaftet ist, nachzuweisen.

Da ein mögliches Ding, schliesst Wolff, als solches, oder inwiefern es möglich ist, noch nicht wirklich ist, so kommt, wenn ein ein Ding nicht blos möglich sondern auch wirklich ist, seine Wirklichkeit oder Existenz zu dem, was zu ihm als erst möglichem gehört, also zu seiner Essenz, hinzu, so dass ein wirkliches Ding eine Bestimmtheit oder Realität mehr enthält als ein ihm im übrigen gleiches blos mögliches, nämlich eben die Wirklichkeit oder Existenz, sei es, dass dieselbe in der Form des durchgängigen Bestimmtseins besteht, sei es, dass sie selbst eine zum Inhalte dieser Form gehörende Bestimmtheit ist.

Wenn ein Ding, erwidere ich, nicht bloss möglich (im Sinne der Wolffischen Definition) sondern auch wirklich ist, so sind nicht bloss die Essentialien mit einander vereinbar, sondern es ist auch mit seiner Essenz die Existenz vereinbar, oder, bestimmter, ist in seiner

Essenz die Existenz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten; mithin enthält das wirkliche Ding nichts mehr, als was ihm schon insofern, als es ein mögliches ist, zukommt, nämlich nichts mehr als die Essentialien, in deren Vereinbarkeit seine Möglichkeit besteht. Zwar sind Möglichkeit im Sinne der Wolffischen Definition und Wirklichkeit niemals dasselbe; man erkennt mehr, wenn man erkennt, dass ein Ding wirklich sei, als wenn man erkennt, dass es möglich sei, denn zur Wirklichkeit eines Dinges gehört ausser der Möglickheit, der Vereinbarkeit seiner Essentialien, noch dieses, dass in der Vereinigung seiner Essentialien, in seiner Essenz, die Existenz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten sei; aber ein wirkliches Ding hat doch keine Bestimmtheit, die ihm nicht auch schon insofern, als es ein mögliches ist, zukäme. Nicht bloss dann, wenn man mit Kant annimmt, dass die Existenz gar nichts sei, was in den existirenden Dingen enthalten wäre, enthält ein Wirkliches nicht mehr als das ihm entsprechende Mögliche, sondern auch dann, wenn man sich für die oben dargelegte Ansicht entscheidet, dass die Existenz das Allgemeinste in dem Wesen jedes existirenden Dinges sei. Wenn andererseits ein mögliches Ding n i c h t existirt, so fehlt ihm nicht bloss die Existenz in der Weise, dass sie zu den Bestimmungen, die das Ding als mögliches hat, ohne Änderung derselben hinzukommen könnte, sondern die Vereinigung der Bestimmungen, die es als mögliches hat, seine Essenz, schliesst dann seine Existenz aus, so dass nicht es selbst, sondern nur ein mehr oder weniger von ihm verschiedenes existiren kann.

Der Fehler der Lehre Wolffs vom Begriffe der Existenz liegt hiernach in der Annahme, die er fälschlich glaubte bewiesen zu haben, dass jedes mögliche Ding d. i. jedes Ding, zwischen dessen Essentialien kein Widerstreit bestehe, ein existiren-können des d. i. ein so beschaffenes sei, dass auch zwischen seiner Essenz und seiner Existenz kein Widerstreit bestehe. Wäre dieser Satz richtig, und behielte dabei zugleich (was aber, wie oben gezeigt wurde, nicht der Fall ist), die Voraussetzung ihre Gültigkeit, dass nicht jedes mögliche Ding auch wirklich sei, so müsste man in der That schliessen: in einem Dinge, welches möglich sei, aber nicht wirklich existire, sei das Nicht-Existiren lediglich ein Fehlen der Existenz, so dass es nur einer Ergänzung seines Wesens oder seiner Möglichkeit bedürfe, um es aus einem bloss möglichen zu einem wirklichen zu machen.

Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich.

Inhaltsübersicht.

Die Möglichkeit des Erkennens überhaupt hängt davon ab, dass uns das Dasein mindestens Eines der Dinge, von denen wir eine Vorstellung haben, eine Thatsache sei; und damit synthetische Erkenntnisse, die nicht bloss das Dasein eines gewissen Dinges S oder einer gewissen Klasse von Dingen zum Inhalte haben, möglich seien, muss es uns weiter bezüglich mindestens Eines Dinges eine Thatsache sein, dass es an sich eine gewisse, nicht schon zum constituirenden Inhalte unserer Vorstellung von ihm gehörende Bestimmtheit P habe. Es soll untersucht werden, ob diese das Wahrnehmen betreffenden Bedingungen für die Möglichkeit des Erkennens erfüllt sind, und ob die ihnen nicht entsprechenden Wahrnehmungen uns nicht doch dazu dienen können, die Erkenntnis des Ansichseienden, für die wir in den anderen eine Quelle besitzen, zu erweitern.

I. 1. Das Dasein keines Dinges, das wir ausser uns wahrnehmen, ist uns eine Thatsache.

2. Die Wirklichkeit alles äusseren Wahrnehmens, dessen wir uns durch innere Wahrnehmung bewusst sind, ist uns eine Thatsache. Mag auch der Gegenstand eines äusseren Wahrnehmens, das wir innerlich wahrnehmen, eine blosse Erscheinung sein, so ist doch dieses äussere Wahrnehmen selbst keine blosse Erscheinung, sondern ein wirkliches Geschehen. Zurückweisung des Zweifels, ob wir jemals ein äusseres Wahrnehmen innerlich wahrzunehmen gewiss sein können, ob nicht etwa alle äusseren Wahrnehmungen, die wir in uns wahrzunehmen meinen, gleich denen, die wir im Traume zu haben meinen, blosse Einbildungsvorstellungen sind. Wir haben im wachenden Zustande in jedem Augenblicke Vorstellungen, von denen wir unmittelbar zu bemerken im Stande sind, dass sie wirklich äussere Wahrnehmungen und nicht Einbildungsvorstellungen sind.

3 u. 4. Das Problem der Möglichkeit, dass uns die Wirklichkeit eines äusseren Wahrnehmens eine Thatsache sei, da wir doch das, was wir innerlich wahrnehmen, unser Ich, ebensowenig wie etwas, was wir ausser uns wahrnehmen, als ein unabhängig von unserem Wahrnehmen Bestehendes scheinen wahrnehmen zu können.

5. Der Begriff des Daseins und die Gewissheit des Daseins des eigenen Ich.

6. Das Ich bin ist ein analytisches Urtheil, gleichwohl ist uns das Dasein des eigenen Ich nur desshalb gewiss, weil es uns eine Thatsache ist. Das eigene Ich ist der einzige Gegenstand unseres Denkens, dessen blosse Vorstellung schon die Erkenntnis seines Daseins ist.

7. Unseren Leib nehmen wir auf zwiefache Weise wahr: in derselben Weise wie andere Körper, indem wir ihn sehen, tasten u. s. w., und in einer anderen, indem uns gewisse Zustände zugleich als solche unseres Ich, des Subjectes unseres Wahrnehmens, und als unserem Leibe anhaftende erscheinen. Die Wahrnehmungen

der letzteren Art sollen sinnliche Gefühle genannt werden. Wir müssen unseren Leib fühlen, um irgend etwas ausser ihm, sowie auch um ihn selbst äusserlich wahrnehmen zu können.

8. Der wirkliche Besitz sinnlicher Gefühle ist uns ebenso wie der äusserer Wahrnehmungen eine Thatsache. Das Dasein der gefühlten leiblichen Zustände ist uns ebensowenig eine Thatsache, wie das der äusserlich wahrgenommenen Bestimmtheiten.

9. Sollten wir Zustände in uns wahrnehmen, die wie die gefühlten nicht besondere Weisen des Bewusstseins wären, aber, ungleich den gefühlten, uns nicht als Zustände unseres Leibes erschienen, so würde auch deren wirkliches Dasein uns keine Thatsache sein. Eine Thatsache ist uns nur das Dasein unseres Bewusstseins und der besonderen Weisen desselben (modi cogitandi), die wir in uns wahrnehmen. Solche besondere Weisen des Bewusstseins sind ausser dem Wahrnehmen (dem äusseren Wahrnehmen, dem Fühlen, und dem inneren Wahrnehmen äusseren Wahrnehmens und Fühlens) das Einbilden, das begriffliche Denken, das Wollen, die Gemüthsregungen und Stimmungen.

10. Nach Kant nehmen wir keine Bestimmtheit wahr, die einem Dinge an sich zukäme; auch was wir von uns selbst wahrnehmen, ist nach ihm blosse Erscheinung. Die Dinge an sich sollen weder empfindbare noch fühlbare noch in Weisen des Bewusstseins bestehende Bestimmtheiten haben und nicht bloss nicht im Raume, sondern auch nicht in der Zeit sein. Das Dasein des eigenen Ich zwar soll uns eine Thatsache sein, aber auch nur sein Dasein; von den unserem Selbstbewusstsein bekannten Bestimmtheiten soll ihm keine an sich zukommen, also auch das Bewusstsein nicht; unser Selbstbewusstsein soll uns nur davon, dass wir sind, nicht auch davon, was wir sind, Kunde geben.

11. Kant widerspricht sich, da er selbst voraussetzt, dass wir wirklich äussere und innere Anschauungen haben und durch Verstandesfunctionen unsere Anschauungen zu Erfahrungen fortbilden. Aus seiner Behauptung, dass wir nur Phänomene kennen, folgt, dass uns nicht einmal wirklich etwas erscheine, sondern dass das Erscheinen selbst ein blosser Schein sei. Dieser Widerspruch liegt schon in der Annahme eines inneren Sinnes. Auch die Lehre von der blossen Phänomenalität der Zeit hebt sich selbst auf, da wir Zeit dazu gebrauchen, dass uns etwas in der Zeit zu sein oder zu geschehen scheine. Es ist ferner ein Widerspruch, dass uns das blosse Dasein unseres Ich ohne irgend etwas von seiner wirklichen Beschaffenheit gegeben sei.

II. 1. Unterscheidung der primären und der secundären Qualitäten der äusserlich wahrgenommenen Dinge. Die letzteren sind nicht Bestimmtheiten an sich seiender Dinge. Lotze.

2. Berkeleys Schluss, dass, wenn die secundären Qualitäten blosse Phänomene seien, dies auch von den primären gelten müsse, da wir sie nicht abgetrennt von allen secundären vorstellen können, setzt das Nicht-sein der Materie voraus. Denn wenn die Materie wirkliches Dasein hat, hat unser Unvermögen, primäre Qualitäten ohne secundäre vorzustellen, seinen Grund nicht in der Natur der primären Qualitäten, sondern darin, dass wir keine Wahrnehmung von dem haben, was die Materie mehr ist als Ausdehnung. Berkeleys Behauptung, dass, wenn die Materie wäre, sie sich in nichts von dem leeren Raume unterscheiden könnte, ist unrichtig.

3. Die primären Qualitäten müssen jedoch aus demselben Grunde wie die secundären für blosse Phänomene erklärt werden, nämlich desshalb, weil sie ihrer Natur nach nicht anders denn als Bewusstseinsinhalte vorgestellt werden können Die wahrgenommenen primären Qualitäten können auch nicht mehr oder weniger getreue Abbilder von den Dingen an sich zukommenden unwahrgenommenen sein.

4. Der Raum steht aber doch in einem anderen Verhältnisse zu unserem Bewusstsein als die secundären Qualitäten. Wir nehmen ihn nicht als einen so beschaffenen wahr, wie wir ihn, durch das von ihm Wahrgenommene genöthigt, denken müssen, nicht als unendlich und ins Unendliche theilbar. Die Annahme, dass der Raum insoweit, als seine Wahrnehmung nicht seinem Begriffe entspreche (als er als Sinnenraum sich von dem mathematischen unterscheide) blos phänomenal sei, der begrifflich gedachte (mathematische) Raum dagegen eine Form der Dinge an sich, muss abgelehnt werden, weil auch der mathematische Raum seiner Natur nach nicht anders denn als Inhalt eines Bewusstseins gedacht werden kann. Die andere Annahme, dass der mathematische Raum nur von uns zu den Erscheinungen (im Sinnenraum) hinzugedacht werde, also eine blosse Fiction des Denkens sei, widerspricht dem Bedürfnisse der Naturerklärung. Es bleibt noch die Möglichkeit, dass der mathematische Raum und mit ihm die Körperwelt und die primären Qualitäten zwar eine blosse Erscheinung sei, aber nicht, wie der Sinnenraum und die secundären Qualitäten, für unser Bewusstsein, sondern für ein absolutes, in welchem alle neben einander existirenden bewussten Wesen als seine Einschränkungen enthalten sind. Berkeley. Spinoza.

5. Wie zum Sein im Raume gehört auch zum Sein in der Zeit nothwendig das Bewusstseinsinhalt-sein. Gleichwohl ist das Sein in der Zeit, ungleich dem Sein im Raume, eine Form der Dinge an sich. Obwohl es zum Wesen des Ich gehört, Object seines eigenen Bewusstseins zu sein, existirt es doch an sich, und zu den ihm an sich, obwohl nur als Bewusstseinsobject, zukommenden Bestimmtheiten gehört das Sein in der Zeit. Wie der Raum ist auch die Zeit Inhalt eines absoluten Bewusstseins. Nur so lässt sich die Möglichkeit verstehen, dass es eine und dieselbe Zeit ist, in der alle bewussten Wesen sind, d. i. dass jedes Erlebnis jedes bewussten Wesens zu jedem Erlebnisse jedes anderen in dem Verhältnisse entweder des Zugleichseins oder des Vorhergehens oder des Nachfolgens steht.

6. Dasein ist einerlei mit Bewusstsein. Jedes Ding an sich ist ein bewusstes Wesen.

7. Subjectiver und objectiver Idealismus. Der objective Idealismus, der der räumlich-materiellen Welt als dem Inhalte eines absoluten Bewusstseins Unabhängigkeit von dem Wahrnehmen der eingeschränkten bewussten Wesen zuschreibt, liesse sich mit der Ansicht vereinigen, dass unsere äusseren Wahrnehmungen durch Einwirkung von bewussten Wesen der niedrigsten Stufe (Monaden) auf uns hervorgerufen würden. Doch stehen dieser Vereinigung überwiegende Bedenken entgegen.

8. Den bewussten Wesen kommen keine anderen Bestimmtheiten wirklich zu als solche, welche Weisen des Bewusstseins (modi cogitandi) sind. Die in den Leib verlegten Inhalte des sinnlichen Fühlens sind blosse Phänomene.

9. Andeutung über das Verhältnis von Leib und Seele.

Ist die alte Erklärung des Begriffes der Wahrheit richtig, dass ein Gedanke wahr sei, wenn er mit seinem Gegenstande übereinstimme, indem er sich nach ihm richte, so können nur wirklich existirende Dinge Gegenstände wahrer Gedanken sein. Denn nur von einem Gedanken, dessen Gegenstand die Bestimmtheit, die er ihm zuschreibt, unabhängig von der Vorstellung, welche der Denkende von ihm hat, besitzt, kann man sagen, dass er sich nach seinem Gegenstande richte und so mit ihm übereinstimme; diese Unabhängigkeit aber eines Dinges von der Vorstellung, die irgend jemand von ihm hat, diese Selbständigkeit ihr gegenüber, oder, genauer, das, wodurch ein Ding in diesem Verhältnisse der Unabhängigkeit oder Selbständigkeit zu der Vorstellung, deren Gegenstand es ist, steht, ist eben das, was wir Sein oder Dasein oder Existiren oder, wenn wir den Gegensatz zu dem blossen Scheine des Seins für ein wahrnehmendes Wesen hervorheben wollen, An-sich-sein nennen.

Es ist der Einwand zu erwarten: auch nach einem Gegenstande, der nicht existire, könne sich das urteilende Denken richten, so dass es mit ihm übereinstimme, denn die den ursprünglichen oder constituirenden Inhalt seiner Vorstellung oder seines Begriffes bildende Beschaffenheit könne gewisse Bestimmtheiten nach sich ziehen, und dann stimme die Bejahung dieser Bestimmtheiten von ihm mit ihm überein, während ihre Verneinung ihm widerstreite. Z. B. das Urtheil „Jeder vollkommene kugelförmige Körper ist so beschaffen, dass jede durch ihn hindurchgelegte Ebene ihn in einem Kreise schneidet“ richte sich nach seinem Gegenstande und stimme mit ihm überein, gleichviel ob derselbe existire oder nicht. Allein ein Urtheil, das aus einem Begriffe eine Bestimmtheit ableitet, hat zum Gegenstande nicht den Gegenstand dieses Begriffes, sondern ihn selbst, und nach diesem Begriffe, nicht nach dem Gegenstande desselben, richtet es sich. Von dem Gegenstande eines Begriffes, in dessen Inhalte man eine gewisse Bestimmtheit findet, darf man diese Bestimmtheit, z. B. von den vollkommen kugelförmigen Körpern die Eigenschaft, dass jede sie schneidende Ebene sie in einem Kreise schneide, nur dann aussagen, wenn zuvor seine Existenz festgestellt ist.

Die Unabhängigkeit vom Vorstellen, könnte ferner eingewandt werden, die ein vorgestelltes Ding besitzen müsse, damit das Denken sich nach ihm richten könne, komme einem wahrgenommenen Dinge auch dann zu, wenn es, statt wirklich zu existiren, nur dem Wahr-

nehmenden zu existiren scheine. Wenn man z. B. ein Spiegelbild sich bewegen sehe, habe man das Recht, dies von ihm auszusagen; und angenommen, die ganze Körperwelt sei nur ein Phänomen unseres wahrnehmenden Bewusstseins, so bleibe es doch wahr, dass alle Körper schwer seien, dass Eisen in feuchter Luft roste, dass Köln am Rhein liege, und dergl. Dass man auch in Beziehung auf blosse Erscheinungen Wahres denken kann, bestreite ich nicht, aber die Erscheinung, auf die sich ein wahrer Gedanke bezieht, ist nicht dessen Gegenstand, sondern dies ist das wahrnehmende Bewusstsein, dem die Erscheinung erscheint. Die Wahrheit z. B., die in dem Satze „Das Bild, das ich hier im Spiegel sehe, bewegt sich“ ihren Ausdruck findet, hat zum Gegenstande nicht das Bild, das ich sehe, sondern mich selbst hinsichtlich meines Sehens. Oder dass alle Körper schwer seien, würde, wenn das Dasein von Körpern nur ein Schein für unser wahrnehmendes Bewusstsein sein sollte, wahr nur dann sein, wenn damit ein Gesetz nicht über das Verhalten der Körper, sondern über den Zusammenhang unserer sich auf die Körperwelt beziehenden Wahrnehmungen und Erfahrungen gemeint wäre.

Ein dritter Einwand könnte sich auf die Urtheile berufen, die das Dasein eines Dinges bejahen oder verneinen. Die Behauptung, dass die Verneinung des Daseins von einem Dinge nur dann wahr sein könne, wenn dieses Ding da sei, enthalte einen offenbaren Widerspruch; und wenn auch ein Urtheil, welches von einem Dinge das Dasein bejahe, selbstverständlich nur dann wahr sei, wenn es ein daseiendes Dihg zum Gegenstande habe, so setze es doch nicht das Dasein seines Gegenstandes voraus, wie es der Fall sein müsste, wenn das Dasein eines Dinges eine Bedingung der Möglichkeit dafür wäre, dass überhaupt etwas Wahres von ihm gedacht werde. Es ist, erwidere ich, freilich einleuchtend, dass die Urtheile, durch die wir ein Ding als daseiend oder als nicht daseiend denken, nicht schon das Dasein eben dieses Dinges voraussetzen; aber dass es wahre Urtheile über nicht seiende Dinge geben könne, würde hieraus nur dann folgen, wenn es ausgemacht wäre, dass die Existentialurtheile das Ding, dem sie Existenz zuschreiben oder absprechen, zum Gegenstande hätten. Diese Voraussetzung nun ist in Wahrheit unrichtig. Wovon wir in einem Satze von der Gestalt „Es giebt ein A“ oder „Es giebt kein A“ etwas aussagen, ist nicht das Ding A, sondern das Weltganze, und zwar sagen wir von ihm, indem wir seine Existenz vor-

aussetzen, aus, dass es das Ding A in sich fasse bez. nicht in sich fasse.

Hängt hiernach die Möglichkeit wahrer Gedanken und mithin auch, da ein Gedanke, um Erkenntnis zu sein, vor allem wahr sein muss, die Möglichkeit von Erkenntnissen, davon ab, dass von den Gegenständen der Vorstellungen, die wir besitzen, mindestens Einer wirklich da sei, so ist die Möglichkeit des Erkennens weiter dadurch bedingt, dass uns das Dasein des Gegenstandes mindestens Einer unserer Vorstellungen auch gewiss sei, d. h. dass wir eine Bürgschaft für die Wahrheit der Annahme seines Daseins besitzen, oder dass uns diese Annahme hinreichend begründet sei. Denn nicht bloss Wahrheit, sondern auch Gewissheit fordern wir von jedem Gedanken, der auf den Rang einer Erkenntnis Anspruch macht, und dieser Forderung genügt ein Gedanke nur dann, wenn ihr auch seine Voraussetzung, dass seinem Gegenstande Dasein zukomme, genügt.

Um ferner des Daseins irgend eines vorgestellten Dinges gewiss sein zu können, müssen wir bezüglich mindestens Einer Vorstellung im unmittelbaren Besitze dieser Gewissheit sein. Unmittelbar gewiss aber ist uns das Dasein eines Dinges nur dann, wenn wir es von ihm wahrnehmen, oder, was dasselbe heisst, wenn es uns eine Thatsache ist. Die Möglichkeit, dass wir überhaupt etwas erkennen, ist also an die Bedingung gebunden, dass unter den Gegenständen unseres Wahrnehmens mindestens Einer sich befinde, dessen Dasein uns eine Thatsache sei.

Die Möglichkeit, zwar nicht des Erkennens überhaupt, aber desjenigen, welches sich nicht auf das Dasein eines gewissen Dinges oder einer gewissen Klasse von Dingen beschränkt, sondern einem Gegenstande, dessen Dasein bereits ausgemacht ist, eine Bestimmtheit zuschreibt und näher eine solche, die nicht schon offen oder versteckt in dem constituirenden Inhalte seiner Vorstellung liegt, ist noch an eine andere das Wahrnehmen betreffende Bedingung gebunden. Damit wir eine Erkenntnis solchen Inhaltes haben, genügt es nicht, dass unserem Wahrnehmen das Dasein mindestens Eines Dinges gegeben sei, sondern wir müssen von diesem Dinge auch mindestens Eine zu dem constituirenden Inhalte seiner Vorstellung hinzukommende Bestimmtheit wahrnehmen, — bezüglich mindestens Eines Dinges, mit anderen Worten, muss uns eine Thatsache sein nicht bloss, dass

es da sei, sondern auch, dass es eine gewisse Bestimmtheit habe, die es nicht schon insofern für uns hat, als es dieses besondere Ding ist, dessen Dasein uns gewiss ist. Denn giebt es überhaupt solche Erkenntnisse, so ist darunter mindestens Eine von unmittelbarer Gewissheit; unmittelbar gewiss aber kann uns, wie das Dasein eines Dinges, so auch jede Bestimmtheit, die wir in einem synthetischen Urtheile von ihm prädiciren, nur dadurch sein, dass wir sie von ihm wahrnehmen, dass sie uns eine Thatsache ist.[1])

Die Frage nun, ob überhaupt und wie die das Wahrnehmen betreffenden Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis erfüllt sind und erfüllt sein können, zu beantworten, soll im Folgenden der Versuch gemacht werden. Weiter soll dann untersucht werden, ob uns nicht bezüglich derjenigen Wahrnehmungen, die jenen Bedingungen nicht entsprechen, von denen es also nicht unmittelbar gewiss ist, dass ihre Objecte Dinge an sich und ihre Inhalte Bestimmtheiten an sich seiender Dinge sind, doch eine m i t t e l b a r e Gewissheit erreichbar ist, sei es dafür, dass ihre Objecte an sich existiren und an sich so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen, sei es dafür, dass sie durch ein von ihren Objecten verschiedenes Ansichseiende von gewisser Beschaffenheit in uns hervorgerufen werden, — ob uns also diese Wahrnehmungen nicht doch dazu dienen können, die Erkenntnis des Ansichseienden, für die wir in den anderen eine Quelle besitzen, zu erweitern. Es ist aber zu erwarten, dass diese Kritik des Wahrnehmungsvermögens zugleich einen gewissen Aufschluss über die allgemeine Beschaffenheit des Ansichseienden geben und so von grundlegender Bedeutung für die Metaphysik sein werde.

I.

1. Dass nicht Alles, was wir wahrnehmen, wirklich, an sich, existirt, und wirklich, an sich, so beschaffen ist, wie wir es wahrnehmen, lehrt uns schon der Widerstreit, den wir vielfach im Gebiete der Wahrnehmungen antreffen, indem sich derselbe Gegenstand dem Einen so, dem Anderen anders darstellt, oder verschiedene Sinne derselben Person demselben Gegenstande unvereinbare Bestimmtheiten, z. B. das Auge und die Hand verschiedene Gestalten, zuschreiben, oder demselben Sinne derselben Person dasselbe Ding, ohne sich inzwischen verändert zu haben, jetzt so, jetzt anders erscheint. Wer

1) Ueber die Unmöglichkeit synthetischer Urtheile a priori s. o. S. 91 ff.

aber daran denkt, dass die Sinne manchmal täuschen, wird weiter einräumen müssen, dass die Wirklichkeit eines sinnlich Wahrgenommenen niemals eine Thatsache ist, dass selbst der Glaube an das wirkliche Dasein von Dingen mit Qualitäten, die, wie die Farbe, der Ton, der Geruch, der Geschmack, die Wärme, zu der Ausdehnung oder Körperlichkeit hinzukommen, überhaupt, oder auch nur von ausgedehnten Dingen überhaupt sich nicht auf die Thatsächlichkeit des Geglaubten berufen kann. Denn zwischen den anerkannten Sinnestäuschungen und denjenigen Wahrnehmungen, von denen uns ihre Vergleichung mit anderen zu glauben gestattet, dass sie Wirkliches zum Inhalte haben, z. B. zwischen dem Anblicke eines in Wasser getauchten Stabes, der uns gebrochen erscheint, und dem eines wirklich gebrochenen, besteht kein Unterschied, der uns das Recht gäbe, die Thatsächlichkeit ihrer Uebereinstimmung mit dem Wirklichen, die wir den ersteren nicht zugestehen, für die anderen in Anspruch zu nehmen.

Es bedarf jedoch zur Begründung der eben aufgestellten Behauptung nicht des Hinweises auf die Sinnestäuschungen. Um ihre Wahrheit einzusehen, braucht man sich nur den Sinn der entgegengesetzten klar zu machen. Dass das wirkliche Dasein eines wahrgenommenen Gegenstandes dem Wahrnehmenden eine Thatsache sei, würde nämlich heissen: zu demjenigen, was dem Wahrnehmenden von seinem Gegenstande gegeben sei, was er nicht durch sein Auffassen des Gegebenen zu dem Gegenstande hinzudenke, sondern in ihm antreffe, gehöre auch, dass ihm Bestimmtheiten unabhängig von seinem Wahrgenommen-werden zukommen, so dass es Gedanken geben könne, die mit ihm übereinstimmen, indem sie sich nach ihm richten. Und diese Unabhängigkeit vom Wahrgenommen-werden würde dann, wenn es sich um einen Gegenstand des sinnlichen oder äusseren Wahrnehmens, d. i. um ein nicht mit dem wahrnehmenden Bewusstsein, dessen Gegenstand es ist, identisches Ding handelt, näher darin bestehen, dass das Wahrgenommen-werden nicht zu seiner Natur oder Wesenheit gehöre, sondern zu dem vollendeten Dinge noch als eine zufällige Beziehung zu einem wahrnehmenden Subjecte hinzukomme. Um aber von einem Dinge diese Entbehrlichkeit des Wahrgenommenwerdens wahrzunehmen, müsste ich es zu einem nicht von mir wahrgenommenen machen und als ein solches wahrnehmen, müsste ich es also wahrnehmen, ohne es wahrzunehmen; ich müsste es ausserhalb

meines wahrnehmenden Bswusstseins lassen und als ein ausserhalb desselben gebliebenes in ihm haben.

2. Anders als mit dem sinnlichen oder äusseren Wahrnehmen scheint es sich mit dem nicht sinnlichen oder inneren, dessen Inhalt das äussere bildet, mit dem Bewusstsein, das wir von unseren äusseren Wahrnehmungen haben, zu verhalten. Wie es auch um das Dasein dessen, was wir sehen, hören, schmecken u. s. w., stehen mag, so können wir doch, scheint es, nicht zweifeln, nicht nur, dass wir, so oft wir etwas zu sehen, zu hören, zu schmecken uns bewusst sind, es wirklich in diesen Weisen wahrnehmen, sondern auch, dass diese Wirklichkeit unseres Wahrnehmens für unser Bewusstsein eine Thatsache ist. Es ist z. B. zwar keine Thatsache, dass das Blatt Papier, welches ich im Spiegel sehe, und ebensowenig, dass das andere, auf welches ich gegenwärtig schreibe, ein an sich existirendes Ding sei, wohl aber ist es eine solche, dass beide Blätter mir dazusein scheinen, oder, was dasselbe ist, dass ich sie sehe; mein Bewusstsein bezeugt mir, dass ich sie wirklich sehe und nicht blos zu sehen meine, dass der Schein, sie seien da, nicht selbst blos dazusein scheine.

Wir nehmen in der That in jedem Augenblicke, wenigstens in jedem, in welchem wir wach sind, äussere Wahrnehmungen in uns wahr, und indem wir sie in uns wahrnehmen, ist uns ihr wirklicher Besitz eine Thatsache und sind wir daher desselben gewiss. Aber voreilig wäre die Behauptung, dass es sich so mit allen äusseren Wahrnehmungen, die wir zu haben glauben, verhalte, dass wir also in jedem Augenblicke alles das wirklich wahrnehmen, was wir uns wahrzunehmen scheinen. Denn nicht immer, wenn wir etwas ausser uns wahrzunehmen meinen, oder wenn es uns so scheint, schliesst dieses Meinen oder Scheinen ein inneres Wahrnehmen des betreffenden äusseren Wahrnehmens ein. Wir meinen zwar, wenn wir etwas ausser uns wahrzunehmen meinen, auch immer, dieses äussere Wahrnehmen innerlich wahrzunehmen, aber die letztere Meinung ist oft unrichtig und mit ihr die erstere. Es kommt vor, dass wir eine innere Wahrnehmung von einem äusseren Wahrnehmen zu haben glauben, die wir in Wirklichkeit nicht haben, und nicht alles, was wir ausser uns wahrzunehmen meinen, nehmen wir daher wirklich ausser uns wahr. Statt einer äusseren Wahrnehmung nämlich, die wir in uns wahrzunehmen, die wir also zu besitzen meinen, haben wir vielfach nur eine Einbildungsvorstellung. Eine Täuschung dieser Art ist jeder

Traum, und auch im Wachen haben wir oft genug Gelegenheit, uns davon zu überzeugen, dass wir etwas wahrzunehmen glaubten, ein Geräusch gewisser Art, einen Geruch, eine Bewegung, oder was es sei, was in Wahrheit nur ein Product unserer Einbildungskraft war.

Können wir aber nach diesem Zugeständnisse noch die Behauptung aufrecht erhalten, es sei uns wenigstens mitunter eine Thatsache, dass wir wirklich äussere Wahrnehmungen haben? Müssen wir nicht vielmehr weiter einräumen, dass wir vielleicht niemals ein äusseres Wahrnehmung in uns antreffen und also auch niemals die Gewissheit haben, etwas wirklich ausser uns wahrzunehmen und nicht blos einzubilden. Wenn wir bedenken, dass wir im Traume Einbildungen für Wahrnehmungen nehmen, müssen wir dann nicht die Möglichkeit zugeben, dass wir uns immer durch unsere Einbildungskraft täuschen lassen, wenn wir etwas sinnlich wahrzunehmen glauben, dass wir immer träumen, im Schlafe undeutlich, vielfach zusammenhanglos, mit dem einen Theile des Traumes dem anderen widersprechend, keinen Traum an den anderen anschliessend, im Wachen deutlich, lebhaft, zusammenhängend, ohne uns zu widersprechen, und den Traum, der durch den vorhergehenden Schlaf unterbrochen wurde, fortsetzend? Oder besitzen wir etwa ein Kriterium, Einbildungen äusserer Dinge von Wahrnehmungen zu unterscheiden?

Ein solches Kriterium, meine ich, besitzen wir allerdings nicht, aber wir bedürfen seiner auch nicht. Auch der Skeptiker setzt voraus, dass zwischen den Bewusstseinsweisen, die wir äusseres Wahrnehmen und Einbilden nennen, ein Unterschied bestehe. Und er muss zugeben, dass wir, wenn wir ein wirklich stattfindendes äusseres Wahrnehmen innerlich wahrnähmen, es auch ohne Kriterium von blossem Einbilden unterscheiden könnten, sobald es uns gelänge, es deutlich aufzufassen, es in seiner Eigenthümlichkeit mit dem Auge des Geistes zu erblicken, gleichwie wir keines Kriteriums bedürfen, um eine rothe Farbe, die wir deutlich vor Augen haben, von einer blauen zu unterscheiden. Und wenn wir wirklich, muss er weiter zugestehen, von einem Vorstellen, das wir in uns beobachteten, in dieser unmittelbarer Weise bemerkten, dass es nicht Einbilden sondern äusseres Wahrnehmen sei, dann hätten wir auch die Gewissheit, dass es wirklich solches sei, denn das wäre uns dann eine Thatsache. Das Vorausgesetzte ist aber selbst eine Thatsache; wir bemerken thatsächlich in vielen Fällen, dass wir Vorstellungen haben, die nicht

Einbildungen sondern äussere Wahrnehmungen sind, also ist uns auch der wirkliche Besitz äusserer Wahrnehmungen eine Thatsache.

Der Skeptiker wird sich indessen mit dieser Erwiederung nicht zufrieden geben. Wenn wir, wird er einwenden, ein Vorstellen in uns beobachtend zu bemerken glauben, dass es nicht Einbilden sondern äusseres Wahrnehmen sei, so haben wir keine Gewähr, dass wir uns hierin nicht täuschen. Es kommt ja wohl auch im Traume vor, dass wir uns fragen, ob wir nicht etwa das, was wir zu erleben meinen, blos träumen, und dann diesen Zweifel zurückweisen. Vielleicht verhält es sich stets so, wenn uns unsere Selbstbeobachtung die Meinung, dass wir im Besitze äusserer Wahrnehmungen seien, zu bestätigen scheint.

Ich gebe zu, dass solche Täuschungen in der Selbstbeobachtung möglich sind, und dass sie nicht blos im Schlafe sondern auch im Wachen vorkommen, insbesondere dann, wenn die Einbildungskraft den Inhalt einer undeutlichen und unvollständigen äusseren Wahrnehmung bestimmter macht und ergänzt, wie dies z. B. leicht bei Beobachtungen mit dem Mikroskop oder Fernrohr sich ereignet. Aber in der Regel verhält es sich nicht so; in der Regel ist, wenn wir auf Grund einer Selbstbeobachtung ein in uns stattfindendes Vorstellen für wirkliches äusseres Wahrnehmen halten, diese Selbstbeobachtung Bemerken der thatsächlichen Beschaffenheit des beobachteten Vorstellens. Und dann bedarf es nicht einer Selbstbeobachtung so zu sagen der zweiten Potenz, welche die der ersten Potenz darauf hin prüfte, ob sie wirkliches Bemerken sei oder blosses Meinen; die Selbstbeobachtung der ersten Potenz giebt uns dann die vollkommene, keiner Bestätigung mehr bedürfende Gewissheit, dass das beobachtete Vorstellen äusseres Wahrnehmen und nicht Einbilden sei. Angenommen wir machten sie selbst wieder in derselben Weise zum Gegenstande einer Selbstbeobachtung, — ich lasse es dahin gestellt sein, ob dies möglich ist —, so müssten wir allerdings, um des Ergebnisses der ersteren gewiss zu sein (des Ergebnisses, dass wir nicht ein Einbilden für ein äusseres Wahrnehmen gehalten haben), auch des Ergebnisses der zweiten gewiss sein, dass nämlich die erste uns nicht getäuscht habe, dass sie wirklich Bemerken einer Thatsache gewesen sei; denn erschiene es uns zweifelhaft, ob wir wirklich bemerkten, dass unser Vorstellen äusseres Wahrnehmen und nicht Einbilden sei, so müssten wir natürlich auch das bezweifeln, was wir zu

bemerken glaubten. Aber diese Gewissheit würde auch nicht fehlen können. Bemerken wir wirklich von einem Vorstellen, dass es nicht Einbilden sondern äusseres Wahrnehmen z. B. wirkliches Sehen einer Einbuchtung an einer durch das Mikroskop betrachteten Linie, wirkliches Hören eines leisen Geräusches, wirkliches Riechen eines Brandgeruches ist, so haben wir damit die Gewissheit, dass wir wirklich so sehen, hören, riechen, und diese Gewissheit kann uns nicht dadurch zerstört werden, dass wir wieder auf unser Bemerken reflectiren und uns fragen, ob wir das vermeintlich Bemerkte auch wirklich bemerken; eine solche Reflexion könnte also (ihre Möglichkeit vorausgesetzt) kein anderes Ergebnis haben als die Gewissheit, dass wir wirklich bemerkten, was zu bemerken wir uns schon voher gewiss waren. Ganz ebenso wie mit der Selbstbeobachtung der Selbstbeobachtung eines wirklich stattfindenden äusseren Wahrnehmens würde es sich wieder mit der Selbstbeobachtung dieser Selbstbeobachtung der Selbstbeobachtung verhalten müssen, wenn eine solche möglich wäre.[1])

3. Doch auch nach dieser Vertheidigung muss uns die Möglichkeit, dass uns der Besitz äusserer Wahrnehmungen eine Thatsache sei, als ein Problem erscheinen, wenn wir uns des Grundes erinnern, aus dem wir es für unmöglich erklärten, dass uns das wirkliche Dasein eines äusserlich Wahrgenommenen jemals eine Thatsache sei. Das wirkliche Dasein eines äusserlich Wahrgenommenen, eines (um mich eines, wenn ich nicht irre, von Volkelt eingeführten Ausdruckes zu bedienen) Transsubjectiven, fanden wir, kann uns niemals eine Thatsache sein, weil dazu erforderlich wäre, dass wir von einem Dinge ausser uns Bestimmtheiten als ihm unabhängig von unserem Wahrnehmen zukommende wahrnähmen, dass wir es also wahrnähmen, ohne es wahrzunehmen. Gilt nicht aber dasselbe von dem innerlich Wahrgenommenen, dem Subjectiven? Der Besitz einer äusseren Wahrnehmung, die wir innerlich wahrnehmen, kann uns eine Thatsache nur dann sein, wenn das Dasein unserer selbst, des Subjectes des äusseren Wahrnehmens, es ist. Müssten wir aber nicht, damit uns unser eigenes Dasein eine Thatsache sei, uns innerlich wahrnehmen, ohne uns wahrzunehmen?

Bevor wir diese Schwierigkeit zu heben suchen, werden wir den Gegenstand des inneren Wahrnehmens, das äusserlich wahrnehmende Subject, näher ins Auge fassen müssen.

1) Vergl. o. S. 19 ff.

Zunächst ist hier festzustellen, dass in dem Begriffe des Subjectes des äusseren Wahrnehmens nicht enthalten ist der eines materiellen oder immateriellen Substrates, dem das Wahrnehmen anhaftete oder von dem es getragen würde, — dass, mit anderen Worten, dieser Begriff nicht der eines Dinges ist, aus dessen Natur wahrnehmendes Bewusstsein, sei es immer, sei es unter blos zeitweilig erfüllten Bedingungen, hervorginge. Mag das äusserlich wahrnehmende Subject ein solches Ding sein (was zu untersuchen hier noch nicht der Ort ist), so ist es doch als äusserlich wahrnehmendes Subject, d. i. wenn von allem abgesehen wird, was es ausserdem sein mag, nichts weiter als das wahrnehmende Bewusstsein selbst, inwiefern es das Eine und Ganze und Bleibende ist, wozu sich die mannigfaltigen und wechselnden Wahrnehmungsthätigkeiten, die wir von dem wahrnehmenden Subjecte aussagen, als besondere Weisen verhalten. Ein Etwas, aus dem unser wahrnehmendes Bewusstsein hervorginge, oder dem es anhaftete, oder von dem es getragen würde, gehört auch nicht zu dem, was uns von dem Subjecte der äusseren Wahrnehmung in der inneren Wahrnehmung, die wir von ihm haben, gegeben ist.

Mit Bedacht habe ich das Subject des äusseren Wahrnehmens nicht dem Bewusstsein, inwiefern es ä u s s e r e s Wahrnehmen, sondern dem Bewusstsein, inwiefern es ü b e r h a u p t Wahrnehmen ist, gleichgesetzt. Das Erstere wäre in der That unrichtig gewesen. Denn das äusserlich wahrnehmende Subject, welches Object meines inneren Wahrnehmens ist, bin ich selbst, — bin ich, der ich das Subject eben dieses inneren Wahrnehmens bin. Das mir durch mein inneres Wahrnehmen bekannte äusserlich wahrnehmbare Subject ist also sich selbst in seinem äusseren Wahrnehmen innerlich wahrnehmendes Subject. Und dass es dieses ist, ist ihm wesentlich; es muss, um äusserlich wahrnehmendes Subject zu sein, sich selbst als äusserlich wahrnehmendes innerlich wahrnehmen. Aber nicht blos für dasjenige äusserlich wahrnehmende Subject, von dem ich durch mein inneres Wahrnehmen weiss, für mich, sondern für jedes ist es wesentlich, sich in seinem äusserlichen Wahrnehmen innerlich wahrzunehmen. Demjenigen Subjecte, von dem ich durch meine innere Wahrnehmung weiss, ist eigenthümlich nur dies, dass eben ich es bin, von dem es innerlich wahrgenommen wird; überhaupt von dem Subjecte, mit dem es identisch ist, innerlich wahrgenommen zu werden, gehört zum allgemeinen Begriffe des wahrnehmenden Subjects. Wer es für möglich

hält, dass ein Wesen äussere Wahrnehmungen habe, ohne sein äusseres Wahrnehmen innerlich wahrzunehmen, versteht entweder unter Wahrnehmen etwas mit dem, was ich darunter verstehe, völlig Unvergleichbares, oder er hat es versäumt, die Natur dessen, was er mit mir Wahrnehmen nennt, scharf ins Auge zu fassen.

Doch auch hiermit ist der Begriff des Subjectes des äusseren Wahrnehmens noch nicht erschöpft. Ich bin nicht blos mit dem äusserlich warnehmenden Subjecte, welche das Object meines inneren Wahrnehmens ist, identisch, sondern ich nehme auch diese Identität wahr, indem ich mir des äusseren Wahrnehmens, das ich innerlich wahrnehme, als des meinigen, als eines mir, der ich es innerlich wahrnehme, angehörigen bewusst bin. Ich kann aber die Identität des innerlich von mir wahrgenommenen äusserlich wahrnehmenden Subjectes mit mir, dem innerlich wahrnehmenden Subjecte, nicht wahrnehmen, ohne mein inneres Wahrnehmen selbst wahrzunehmen. Mein inneres Wahrnehmen hat also nicht bloss mein äusseres, sondern zugleich mit diesem sich selbst zum Gegenstande. Demnach ist das mir durch meine innere Wahrnehmung bekannte äusserlich wahrnehmende Subject sich selbst in seinem äusseren Wahrnehmen in der Weise innerlich wahrnehmendes Subject, dass sein inneres Wahrnehmen sich selbst zum Gegenstande hat. Und auch dies ist ihm wesentlich; es kann gar nicht äusserlich wahrnehmen und sein äusseres Wahrnehmen innerlich wahrnehmen, ohne dass sein inneres Wahrnehmen seines äusseren Wahrnehmens sich selbst erfasste. Was ich hiermit von demjenigen äusserlich wahrnehmenden Subjecte, das mir durch innere Wahrnehmung bekannt ist, festgestellt habe, gilt aber auch von jedem anderen. Es gehört also zur Natur des Subjectes des äusseren Wahrnehmens überhaupt, dass es sein äusseres Wahrnehmen innerlich wahrnimmt, und dass dieses innere Wahrnehmen zugleich sich selbst zum Gegenstande hat.

Gehört es zum Wesen des Bewusstseins, sich selbst zum Gegenzu haben, so muss es auch, inwiefern es dieser Gegenstand ist, wieder sich selbst zum Gegenstande haben, muss unser Bewusstsein also Bewusstsein vom Bewusstsein unseres Bewusstseins sein, denn sonst fehlte dem Bewusstsein, inwiefern es Gegenstand ist, etwas daran, Bewusstsein zu sein. Aus demselben Grund muss das Bewusstsein wieder insofern, als es der Gegenstand des bereits Gegenstand seienden Bewusstseins ist, sich selbst zum Gegenstande haben. Und so

fort ohne Ende. Auf der andern Seite muss das Bewusstsein, inwiefern es sich zum Gegenstande **hat**, wieder Gegenstand seiner selbst sein, und dasselbe gilt wieder von ihm, inwiefern es zum Gegenstande hat sich, das sich zum Gegenstande habende, und so fort ohne Ende. Mit anderen Worten: wenn das Ich sich selbst zum Objecte hat, so ist es auch, inwiefern es dieses Object ist, ein Subject, das sich selbst zum Objecte hat, und so fort, und andererseits ist das Ich, wenn es selbst das Subject ist, dessen Object es ist, auch Object schon, inwiefern es dieses Subject ist, und so fort.[1]) Wie lässt sich nun diese anfangs- und endlose Reihe, zu der sich das Ich dem, der sich seinen Begriff klar zu machen sucht, auseinanderzieht, mit der Einfachheit und der vollendeten Wirklichkeit, die doch auch zu seinem Begriffe gehören, vereinigen?

Soll diese Vereinigung möglich sein, so muss unserem Ich für das unmittelbare Bewusstsein, dass wir von ihm haben, für unser Wahrnehmen, eine Bestimmtheit zukommen, vermöge deren es sich unter den Begriff des Unendlichen, bestimmter des in zwei entgegengesetzten Richtungen Unendlichen, bringen lässt. Dies ist nun in der That der Fall. Denn eine solche Bestimmtheit ist das Sein in der Zeit, das Dauern. Man wird einwenden, die Annahme, dass die Dauer unseres Ich ohne Anfang und ohne Ende sei, widerspreche der Erfahrung; die Erfahrung nötige uns anzunehmen, dass, wie es auch um das Dasein unserer Seele stehen möge, doch jedenfalls unser Bewusstsein, also unser Ich, nicht immer gewesen sei und nicht immer sein werde, sondern dass es vor der Verbindung unserer Seele mit unserem Leibe mindestens eine Zeit lang nicht gewesen sei und nach dem Tode mindestens eine Zeit lang nicht sein werde und zwischen unserer Geburt und unserem Tode zahlreiche Unterbrechungen erleide. Ich kann indessen diese Berufung auf die Erfahrung nicht gelten lassen. Die Erfahrung lehrt uns, dass unser Bewusstsein bald heller bald dunkler ist, bald einen mehr bald einen weniger intensiven, und bald einen mannigfaltigeren bald einen einförmigen Inhalt hat, bald mehr bald weniger lebhaft, oft vielleicht gar nicht, sich mit seinen Vorstellungen beschäftigt, mit Einem Worte, dass es wachsen und abnehmen, sich entfalten und zusammenschliessen kann; sie reicht aber nicht hin zum Beweise, dass unser Bewusstsein jemals,

1) Vergl. hierzu sowie zu dem Folgenden den letzten Abschnitt der Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein.

etwa in den Zuständen des traumlosen Schlafes, der Ohnmacht, der Betäubung, völlig, bis auf das letzte Fünkchen, erlösche; vielmehr werden wir daraus, dass wir uns nach dem Erwachen aus solchen Zuständen bewusst sind, dasselbe Ich zu sein, das wir vorher waren, schliessen müssen, dass wir keinen Augenblick aufgehört haben, es zu sein, denn ebensowenig wie die Flamme, mit der heute abend meine Lampe brennt, identisch ist mit derjenigen, mit der sie gestern abend brannte, wären ein Bewusstsein, das jetzt aufhörte zu sein, und ein Bewusstsein, das kürzere oder längere Zeit nachher anfinge zu sein, dasselbe Bewusstsein, dasselbe Ich.

Es findet sich in der Wahrnehmung, die wir von unserem Ich haben, nichts anderes, was es ermöglichte, den Begriff des Unendlichen auf das Ich anzuwenden, als das Dauern. Mithin muss die Unendlichkeit, von der gezeigt wurde, dass sie im Begriffe des Ich als des sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins liege, einerlei sein mit Unendlichkeit des Dauerns. Angenommen nun, die Zeit wäre aus untheilbaren Zeitpunkten zusammengesetzt, sodass man jede endliche Zeitstrecke durch wiederholtes Ansetzen eines Zeitpunktes an den vorher gesetzten construiren könnte, so könnte man das anfangs- und endlose Sichselbstwahrnehmen des Ich in der Weise zu denken versuchen, dass man bestimmte, das Bewusstsein habe in jedem untheilbaren Zeitpunkte seines Daseins einerseits zum Gegenstande sich als das in dem unmittelbar vorhergegangenen Zeitpunkte gewesene, und werde andererseits selbst Gegenstand für sich als das in den unmittelbar folgenden Zeitpunkt übergegangene. Die unendlich vielen Bewusstsein oder Ich, auf welche die Betrachtung des Begriffes des Ich führte, wären hiernach ein und dasselbige Bewusstsein oder Ich in den unendlich vielen Zeitpunkten, aus denen die anfangs- und endlose Zeit zusammengesetzt wäre. Diese Auffassung entspricht aber weder der Wesenheit des Ich noch der Natur der Zeit; der ersteren nicht, weil das Bewusstsein des Ich von sich Bewusstsein nicht blos seines vergangenen, sondern auch seines gegenwärtigen Daseins ist; der anderen nicht, weil die Zeit keine Aneinanderreihung von Zeitpunkten ist, vielmehr zwei Zeitpunkte, wenn sie nicht völlig zusammenfallen sollen, ebenso wie zwei nicht zusammenfallende Raumpunkte, einen wenn auch noch so kleinen, unendlich viele Punkte enthaltenden Abstand von einander haben müssen. Dieser verfehlte Versuch, das unendliche Sich-selbst-Erfassen des Ich mit unendlicher Dauer zu-

sammenfallen zu lassen, führt jedoch sofortauf die richtige Auffassung. Das Bewusstsein hat in jedem untheilbaren Zeitpunkte seines Daseins sich selbst als das in diesem Zeitpunkte, dem jedesmaligen Punkte der Gegenwart, seiende und eine unmittelbar vorhergegangene Zeitstrecke, die gar nicht zu klein gedacht werden kann, wohl aber eine gewisse Grösse nicht überschreiten darf, hindurch gewesene zum Object, und Subject ist es in Beziehung auf dieses Object insofern, als es nicht bloss das in dem betreffenden Zeitpunkte seiende, sondern auch das eine unmittelbar folgende Zeitstrecke, die wiederum nicht zu klein, wohl aber zu gross gedacht werden kann, hindurch sein werdende ist. Während jeder Zeitstrecke seines Daseins, die so klein ist, dass es sich am Ende derselben ihres Inhaltes so erinnert, als ob es ihn wahrnähme, ist so das Ich zugleich Subject und Object, ersteres in Bezug auf die angrenzende Strecke der Vergangenheit, letzteres in Bezug auf die angrenzende Strecke der Zukunft. Es ist zwar in jedem Augenblicke seines Daseins ein selbstbewusstes Wesen, aber dazu ist erforderlich, dass es ein solches schon zuvor gewesen sei und zu sein fortfahre, sodass sein Selbstbewusstsein zwar stets vollendet ist, aber von Ewigkeit zu Ewigkeit sich continuirlich erneuert, also ein ewiges Selbstbewusstwerden ist.

4. Ich kehre nunmehr zu der Frage zurück, wie uns das Dasein des Objectes unseres inneren Wahrnehmens, welches das Subject unseres äusseren Wahrnehmens und auch unseres inneren Wahrnehmens selbst ist, eine Thatsache sein könne.

Die Behauptung, dass ich dasei, ist enthalten in der, dass ich wahrnehme, denn wenn ich nicht dawäre, könnte ich auch nicht wahrnehmen. Und die Behauptung, dass mir mein Dasein eine Thatsache sei, d. h. dass mein Dasein zu demjenigen gehöre, was ich von mir wahrnehme, ist mithin enthalten in der, dass ich mich als identisch mit mir, dem wahrnehmenden Subjecte, dass ich, mit anderen Worten, mich als das, was ich eben mit dem Worte Ich bezeichne, oder dass ich von mir mein Ich-sein wahrnehme. Einen Gegenstand, der nicht mit mir identisch ist, kann ich wahrnehmen, ohne dass mir sein Dasein eine Thatsache ist, und er braucht auch gar nicht dazusein, um von mir wahrgenommen zu werden. Ich würde mir aber widersprechen, wenn ich dächte, dass ich, der ich wahrnehme, nicht sei, und nicht minder, wenn ich dächte, dass ich, indem ich mich als identisch mit mir, dem wahrnehmenden Subjecte, wahrnehme, nicht mein Da-

sein von mir wahrnähme, oder dass mir mein Dasein nicht eine Thatsache sei. Die Frage, wie es möglich sei, dass uns unser eigenes Dasein eine Thatsache sei, ist also einerlei mit der, wie es möglich sei, dass wir uns selbst und von uns selbst das Wir-selbst-sein wahrnehmen. Diese aber ist oben beantwortet worden.

Man wird mir entgegenhalten: auch nach der Beantwortung der Frage, wie das Bewusstsein sich selbst zum Gegenstande haben könne, erscheine es bezüglich des Objectes der inneren Wahrnehmung, des Ich, ebenso unmöglich wie bezüglich jedes beliebigen Objectes der äusseren, dass uns sein Dasein eine Thatsache sei, wenn das Dasein eines Dinges in seiner Unabhängigkeit vom Wahrnehmen bestehe; denn möge ein Gegenstand der äusseren oder der inneren Wahrnehmung angehören, in beiden Fällen müsste man, um sein Dasein d. i. seine Unabhängigkeit vom Wahrnehmen wahrzunehmen, ihn als einen nicht wahrgenommenen wahrnehmen, also ihn wahrnehmen, ohne ihn wahrzunehmen. Aus meiner Entwickelung des Begriffes des Ich folge sogar, dass nicht nur die Thatsächlichkeit seines Daseins, sondern schon sein Dasein selbst unmöglich sei. Denn nach ihr gehöre es zum Wesen des Ich, von sich selbst wahrgenommen zu werden, gehöre also zum Wesen des Ich die Abhängigkeit von seinem Wahrgenommen-werden, sei es mithin nichts weiter als ein von ihm selbst Vorgestelltes, nicht ein Ding an sich, sondern eine blosse Erscheinung für es selbst.

Die Abhängigkeit des Ich von seinem Wahrgenommen-werden, antworte ich, die darin besteht, dass es zu seiner Wesenheit gehört, von sich wahrgenommen zu werden, dass es also ohne dieses Wahrgenommen-werden nicht dasein könnte, — diese Abhängigkeit ist nicht derjenigen Unabhängigkeit vom Wahrgenommen-werden entgegengesetzt, die einem Dinge durch sein Dasein verliehen wird, und die darin besteht, dass das Wahrnehmen, um mit ihm übereinzustimmen und richtig zu sein, sich nach ihm richten muss. Diese Unabhängigkeit vom Wahrgenommen-werden kommt dem Ich trotz jener Abhängigkeit hinsichtlich seines Daseins zu. Denn die Wahrnehmung, die das Ich in irgend einem Augenblicke von sich erhält, indem es durch ihn hindurchgeht, erfasst das schon vor diesem Augenblicke dagewesene und in ihm daseiende Ich als ein so beschaffenes, wie es ist, nämlich als Ich, und indem sie sich so nach ihrem Gegenstande richtet, ist sie richtig. Wenn auch die daseienden Dinge durch ihr Dasein insofern unabhängig von allem Wahrnehmen

sind, als ihre Beschaffenheit sich nicht nach dem Wahrnehmen, dessen Object sie etwa sind, richtet, sondern umgekehrt ein Wahrnehmen, um mit ihnen übereinzustimmen, sich nach ihrer Beschaffenheit richten muss, so ist es doch denkbar, dass ein daseiendes Ding zu einem wahrnehmenden Subject nicht zufällig, sondern durch seine Natur oder Wesenheit in dem Verhältnisse stehe, dass es von ihm wahrgenommen werde, in welchem Falle dieses Verhältnis eine reale Beziehung zwischen dem Dinge und dem wahrnehmenden Subjecte sein würde. Aber nur dann ist dies denkbar, wenn das Ding mit dem Subjecte, von dem wahrgenommen zu werden zu seiner Natur oder Wesenheit gehört, identisch ist. Und dann ist es nicht bloss denkbar, sondern denknothwendig. Ein Ding, das von einem anderen Dinge wahrgenommen wird und an dieses Wahrgenommen-werden gebunden ist, ist nicht, sondern scheint nur zu sein, nämlich dem Dinge, von dem es wahrgenommen wird; dagegen ein Ding, das von sich selbst wahrgenommen wird und dieses Wahrgenommen-werdens nicht entbehren kann, scheint nicht blos zu existiren, sondern existirt wirklich, da, wenn es nicht existirte, es sich auch nicht zu existiren scheinen könnte, und seine Existenz ist Unabhängigkeit von seinem Wahrgenommen-werden in dem Sinne des Wortes, in welchem sie es sein muss.

Nachdem gezeigt ist, wie uns das Dasein unseres Ich als des Subjectes unseres Wahrnehmens eine Thatsache sein kann, hat es keine Schwierigkeit mehr, die Möglichkeit zu verstehen, dass wir uns im thatsächlichen Besitze bestimmter äusserer Wahrnehmungen und innerer Wahrnehmungen von diesen äusseren Wahrnehmungen antreffen. Denn wenn es möglich ist, dass wir unser Ich, inwiefern es überhaupt unser Ich, das Subject unseres Wahrnehmens, ist, als daseiend wahrnehmen, so ist nicht einzusehen, warum wir nicht auch die ihm wirklich zukommenden Bestimmtheiten als ihm wirklich zukommende d. i. als besondere Weisen seines Ich-seins sollten wahrnehmen können.

5. Es wird zur Vertiefung und Befestigung des Ergebnisses der vorstehenden Verhandlung über den Grund, der Gewissheit „Ich bin" dienen, wenn wir auch den zweiten der in dieser Gewissheit verknüpften Begriffe, den des Daseins, etwas näher ins Auge fassen.[1])

1) Das Nachfolgende ist in der Hauptsache eine kurze Zusammenfassung der Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein.

Eine erste Antwort auf die Frage, was wir damit meinen, wenn wir einem Gegenstande unseres Vorstellens oder Denkens Dasein zuschreiben, hat die gegenwärtige Untersuchung schon in ihrem Eingange gegeben und weiterhin zu dem Nachweise benutzt, warum uns das Dasein eines Gegenstandes der äusseren Wahrnehmung niemals eine Thatsache sein könne, dagegen dasjenige des Gegenstandes der inneren, des eigenen Ich, eine solche nicht blos sein könne, sondern sein müsse. Indem wir einen Gegenstand als daseiend vorstellen, stellen wir ihn vor als einen solchen, mit welchem unser Denken im Prädiciren von Bestimmtheiten übereinstimmen könne, indem es sich nach ihm richte; und wir verstehen unter seinem Dasein das, wodurch es diese Unabhängigkeit von seinem Vorgestellt-werden, diese Selbständigkeit dem Vorstellen gegenüber besitze.

Hiernach setzt jedes Urtheil das Dasein seines Gegenstandes voraus. Denn wer von einem Dinge *A* urtheilt, es habe eine Bestimmtheit *B*, meint, dass sein Urtheil wahr sei, was so viel heisst wie dass es mit seinem Gegenstande übereinstimme, indem es sich nach ihm richte. Wenn dem nun so ist, so kann, wie Kant lehrte, das Dasein niemals zum Prädicate eines Urtheils dienen. Das Urtheil dadurch wir einem Dinge Dasein zuschreiben, hat also nicht zum Subjecte dieses Ding und nicht zum Prädicate das Dasein. Von welchem Gegenstande sagt denn nun aber das Existentialurtheil „Es giebt ein *A*“ welche Bestimmtheit aus? Andererseits knüpft sich an die aufgestellte Erklärung vom Begriffe des Daseins die Frage, was in einem daseienden Dinge das sei, wodurch es zu dem Denken in dem Verhältnisse stehe, welches als Selbständigkeit oder Unabhängigkeit bezeichnet wurde, — worin das Dasein als dasjenige, was einem Dinge jene Selbständigkeit oder Unabhängigkeit verleihe, bestehe. Die Beantwortung der einen dieser beiden Fragen wird zugleich die der anderen sein müssen.

Kant gab auf die erste die Antwort: das Existentialurtheil habe zum Gegenstande einen Begriff; von dem Begriffe eines Dinges sage es aus, dass er der Begriff eines existirenden Dinges sei, oder dass er zum Inhalte eine Bestimmtheit habe, die von einem existirenden Dinge prädicirt werden dürfe; z. B. der Sinn des Satzes „Es giebt ein Seeeinhorn“ sei der, dass der Begriff des Seeeinhorns der Begriff eines existirenden Dinges sei, oder dass alle die Prädicate, die in dem Begriffe des Seeeinhorns zusammengefasst seien, einem existirenden

Thiere zukommen. Und auf die zweite antwortete er: das Dasein sei gar nichts, was zu dem Dinge, dem es zugeschrieben werde, gehöre, nichts, was ein alles durchdringendes Wahrnehmungsvermögen in diesem Dinge antreffen würde; das Existentialurtheil „Es giebt ein *A*“ denke keine Eigenschaft, keinen Zustand, kein Thun oder Leiden, keine reale Beziehung, m. E. W. keine Bestimmtheit des Dinges *A*, sondern es setze dieses Ding mit allen seinen Bestimmtheiten, das Dasein sei nichts weiter als die Position eines Dinges. Die Unhaltbarkeit beider Antworten liegt auf der Hand. Kann das Dasein nicht zum Prädicate eines Dinges dienen, so auch das „Begriff eines daseienden Dinges sein“ nicht zum Prädicate eines Begriffes, denn daseiendes Ding heisst doch nichts anderes als Ding, welches da ist, von welchem also das Dasein prädicirt werden darf. Und wenn das Dasein nichts in den daseienden Dingen Liegendes wäre, wenn also die daseienden Dinge sich in nichts von nicht daseienden unterschieden, wenn das Dasein eines Dinges nur sein Gesetzt-sein von uns wäre, so hinge es lediglich von unserem Denken ab, was dawäre und nicht dawäre; was zu setzen uns beliebte, das existirte, und was zu setzen wir ablehnten, sowie alles, was wir blos zu setzen unterliessen, indem wir gar nicht an es dächten, das existirte nicht. Kant verwechselt Dasein und Wirklichkeit des Daseins. Wenn ich sage, es gebe wirklich und nicht blos möglicherweise ein Ding *A*, so bedeutet freilich das Wort Wirklich nichts, was in dem Dinge *A* zu finden wäre; es zeigt nur an, dass ich den Gedanken, es gebe ein *A*, bestätige, an seine Wahrheit glaube, und das ist wohl das, was Kant als Setzen des Dinges *A* bezeichnete. Dagegen dasjenige, dessen Wirklichkeit ich behaupte, das Dasein des Dinges *A*, ist etwas zu diesem Dinge Gehörendes, wenngleich es aus dem oben angegebenen Grunde nicht von ihm prädicirt werden kann, — ebenso, wie der Satz „*A* ist wirklich *B*“ zwar nicht die Wirklichkeit des *B*-seins, wohl aber das *B*-sein selbst in das Ding *A* hineinlegt.

Wenn ich die in Rede stehenden Fragen zunächst, statt auf das Dasein überhaupt, auf dasjenige eines Dinges ausser mir (eines nicht mein Ich seienden Dinges) beziehe, so scheinen mir die richtigen Antworten diese zu sein. Das Dasein eines Dinges ausser mir als dasjenige, was ihm meinem Denken gegenüber jene Selbständigkeit verleiht, die der Grund der Möglichkeit dafür ist, dass ich Urtheile fälle, welche sich nach ihm richten und, indem sie sich nach ihm richten,

mit ihm übereinstimmen und also wahr sind, besteht in seinem Zusammenhange mit anderen Dingen in einem daseienden Ganzen, der Welt, also in seinem Enthalten-sein in der daseienden Welt. Das Urtheil aber, dadurch ich einem Dinge ausser mir Dasein zuschreibe, sagt nicht etwa von diesem Dinge aus, dass es in der Welt enthalten sei (denn diese Aussage würde das Dasein des Dinges voraussetzen), sondern es sagt von der Welt aus, dass sie dieses Ding enthalte. Die Welt ist das, wonach es sich richten, womit es übereinstimmen will; und es kann dies wollen, weil es das Dasein der Welt, die sein Gegenstand ist, voraussetzt.

Ein Ding, sagte ich, das nicht mein Ich ist, denke ich als daseiend, indem ich es denke als enthalten in der Welt, die ich als daseiend denke. Bestimmter ist zu sagen: ich denke ein Ding ausser mir als daseiend, indem ich es denke als zusammenseiend in der Welt in meinem es denkenden Ich, das ich als daseiend denke. Denn indem ich ein Ding ausser mir als daseiend denke, setze ich es zu meinem Ich in das Verhältnis, dass es ein von meinem Denken in dem oben angegebenen Sinne des Wortes Unabhängiges, ein ihm selbständig gegenüber Stehendes sei, und um es so zu denken, muss ich mein Ich selbst als ein Daseiendes und das Ding als ein durch eine reale Beziehung mit ihm Verknüpftes, mithin als ein mit meinem Ich in einem alle daseienden Dinge in sich fassenden Ganzen Zusammenseiendes denken. Hiermit beantwortet sich nun auch die Frage, was ich von der Welt denke, indem ich sie als daseiend denke, oder worin für mein Denken das Dasein der Welt bestehe, das ich in allen Urtheilen, durch die ich einem Dinge ausser mir Dasein zuschreibe, voraussetze. Ich denke die Welt als daseiend, indem ich sie als mein sie denkendes Ich enthaltend denke. Indem ich ein Ding ausser mir als zusammenseiend mit meinem daseienden Ich in der Welt denke, denke ich zugleich dieses Ding und die Welt als daseiend. Das Urtheil, welches der Welt Dasein zuschreibt, hat zum Gegenstande mein Ich, dessen Dasein es voraussetzt, und zum Prädicate sein Enthalten-sein zusammen mit anderen Dingen in der Welt.

Wie ich, um etwas von mir Verschiedenes, sei es ein Ding ausser mir, sei es die Welt, als daseiend denken zu können, immer schon das Dasein meines Ich voraussetzen muss, so auch um mein Ich selbst als daseiend denken zu können. Nur dadurch kann ich ihm, wie überhaupt einem Gegenstande, Dasein zuschreiben, dass ich es so-

zusagen anknüpfe an etwas, was bereits die Bedeutung eines Daseienden für mich hat; diese Bedeutung aber kann etwas nur dadurch für mich haben, dass ich es selbst an mein Ich, das mir schon ein Daseiendes bedeutet, anknüpfe; ich kann also meinem Ich in keiner anderen Weise Dasein zuschreiben, als indem ich es an es selbst, welches mir bereits als ein Daseiendes gilt, anknüpfe. Indem ich von dem Ich, welches das als daseiend vorausgesetzte Object meines Bewusstseins ist, denke, es sei identisch mit mir, dem Subjecte, dessen Object es ist, denke ich auch mich, dieses Subject, als daseiend. Wie es möglich sei, dass das Ich sich schon als daseiend erkannt haben müsse, um sich als daseiend erkennen zu können, ist oben gezeigt worden.

6. Auf die Frage, worin das Dasein meines Ich bestehe, kann ich auch antworten: darin, dass ich mich selbst denke, mir meiner selbst bewusst bin; denn dass ich, das Subject meines Denkens, und ich, das Object meines Denkens, identisch seien, heisst nichts mehr, als dass ich mich selbst denke, und dieses nichts mehr als jenes. Nun bin ich eben dadurch Ich, dass ich mich selbst denke. Ich kann also auch sagen: das Dasein meines Ich bestehe darin, dass ich Ich bin, es ist einerlei mit meinem Ich-sein. Wenn dem aber so ist, so würde das Urtheil „Ich bin nicht“ einen Widerspruch einschliessen; das Urtheil „Ich bin“ ist also analytisch, mithin a priori und von nothwendiger Gültigkeit. Ebenso wahr ist es jedoch, dass mir mein Dasein aus keinem anderen Grunde gewiss ist, als weil es mir eine Thatsache ist, dass also, wenn alle Urtheile a posteriori oder empirisch genannt werden sollen, die sich, um Zustimmung zu erzwingen, auf eine Thatsache berufen müssen, für das Ich bin auch diese Bezeichnung zutrifft. Denn nur darum weiss ich, dass ich bin, weil ich in mir die Identität meiner, des Subjectes meines Bewusstseins, mit mir, dem Bewusstseinsobjecte, dessen Dasein mir eine Thatsache ist, antreffe. Ich wäre nicht Ich, wenn ich nicht identisch wäre mit mir, dem mir in seinem Dasein zugegebenen Objecte meines Bewusstseins, wenn mir also das Dasein fehlte, und darum weiss ich analytisch und a priori, dass ich bin; aber ich weiss es doch nur darum, weil es die Wesenheit meines Ich ist, identisch zu sein mit mir, dessen Dasein mir eine Thatsche ist.

Ich möchte jetzt noch kurz zeigen, dass das eigene Ich der einzige Gegenstand unseres Denkens ist, dessen blosse Vorstellung

schon die Erkenntnis seines Daseins ist, oder, was dasselbe ist, dessen Dasein wir durch ein analytisches Urtheil erkennen.[1])

Jedes Ding, das wir vorstellen, stellen wir als ein Daseiendes vor, auch dann, wenn wir wissen, dass es in Wirklichkeit nicht da ist. Näher stellen wir alles, was wir vorstellen, so vor, als sei das Dasein die allgemeinste in dem constituirenden Inhalte unserer Vorstellung (d. i. in demjenigen Inhalte, dadurch sie erst Vorstellung dieses bestimmten Gegenstandes und keines anderen ist) enthaltene Bestimmtheit, als sei also der constituirende Inhalt unserer Vorstellung eine besondere Weise des Daseins, gleichwie wir jedes körperliche Ding so vorstellen, als sei der constituirende Inhalt unserer Vorstellung eine besondere Weise des Körper-seins. Das Dasein braucht aber darum nicht wirklich in dem constituirenden Inhalte unserer Vorstellung wie das Allgemeine im Besonderen enthalten zu sein. Wie wir eine Vorstellung eines Körpers bilden können, in deren constituirenden Inhalte das Körper-sein nur nach unserer Meinung nicht aber in Wirklichkeit enthalten ist — eine Vorstellung dieser Art ist z. B. die eines von zwölf Quadraten begrenzten Körpers, da das Begrenzt-sein von zwölf Quadraten in Wirklichkeit dem Körpersein widerspricht —, so können wir auch Dinge als daseiend vorstellen, deren Natur zum Dasein nicht im Verhältnisse der Unterordnung, sondern in dem des Gegensatzes steht. Ist nun wirklich in dem constituirenden Inhalte einer Vorstellung die Existenz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, dann und nur dann existirt ihr Gegenstand wirklich. Hier sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder nämlich stellt der Vorstellende den wirklich existirenden Gegenstand so vor, dass er die Existenz in dem constituirenden Inhalte seiner Vorstellung antrifft, dass er, mit anderen Worten, nicht blos meint, sie sei darin enthalten, sondern sie darin bemerkt, gleichwie in dem Inhalte der Vorstellung eines von zwölf regelmässigen Fünfecken begrenzten Körpers nicht blos an sich, sondern auch für denjenigen, dem die mathematische Construction eines solchen Körpers gelingt, das Körpersein wirklich wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, oder seine Vorstellung ist nicht zu dieser Vollkommenheit ausgebildet. Im ersteren Falle ist die Vorstellung

1) Ausführlicher ist auch dies, im Zusammenhange mit der Kritik des ontologischen Beweises, in der mehrfach erwähnten Abhandlung geschehen.

Erfahrung der Existenz des vorgestellten Gegenstandes, oder, was dasselbe heisst, ist dem Vorstellenden die Existenz des vorgestellten Gegenstandes eine Thatsache. Andererseits ist in diesem Falle und nur in ihm die blosse Vorstellung eines Gegenstandes Erkenntnis seiner Existenz. Mithin kann eine Vorstellung nur dann lediglich vermöge ihres constituirenden Inhaltes Erkenntnis der Existenz des vorgestellten Gegenstandes sein, wenn diese Existenz für den Vorstellenden Thatsache, wenn die Vorstellung Erfahrung der Existenz ihres Gegenstandes ist. Nun giebt es, wie oben gezeigt wurde, nur Ein Ding, dessen Existenz uns eine Thatsache ist: das eigene Ich. Folglich kann auch von allen möglichen Vorstellungen nur Eine, die des eigenen Ich, Erkenntnis der Existenz ihres Gegenstandes sein.

7. Die bis jetzt angestellten Erwägungen haben die Frage, der sie galten, nur unvollständig beantwortet. Denn sie haben eine Klasse von Wahrnehmungen ganz unbeachtet gelassen. Ich meine diejenigen, die den Bestimmtheiten, welche ihren Inhalt bilden, die Bedeutung zugleich von Zuständen des eigenen Ich und von solchen eines Körpers, des eigenen Leibes, beimessen, und denen demnach das Ich als ein Körper erscheint. Wahrnehmungen dieser Art — ich will sie unter dem Namen der sinnlichen Gefühle zusammenfassen -- sind z. B. die, von denen wir sprechen, wenn wir sagen: ich habe kalte Füsse, es ist mir warm, ich fühle ein Jucken auf dem Rücken, ein Prickeln auf der Zunge, einen Kitzel in der Nase, die Berührung mit einer rauhen Oberfläche mit den Fingerspitzen u. s. w. Auch die Zustände der sinnlichen Lust und Unlust gehören hierher, denn ob ein Zustand unseres Ich, den wir in einem Theile des Leibes zu haben glauben, angenehm oder unangenehm oder gleichgültig ist, kommt hier nicht in Betracht. Wir nehmen also unseren Leib auf zwiefache Weise wahr: in derselben Weise wie andere Körper, indem wir ihn sehen, hören, tasten u. s. w., und in einer anderen Weise, indem uns gewisse Zustände zugleich als solche unseres Ich, des wahrnehmenden Subjectes, und als unserem Leibe anhaftende erscheinen. Beide Arten sind sinnlich, d. h. sie schliessen sich an Eindrücke auf unseren Leib, die sich bis zum Gehirn fortpflanzende Erregungen zur Folge haben, an. Und vielfach schliessen sich an denselben Eindruck sowohl eine äussere Wahrnehmung als auch ein Gefühl an. Fahren wir z. B. mit dem Finger über eine Fläche, so fühlen wir, während wir äusserlich ihre Gestalt, ihre Rauhigkeit oder Glätte sowie ihre Temperatur

wahrnehmen, in dem Finger den Eigenschaften, die wir dem berührten Körper zuschreiben, correspondirende Zustände; die Süssigkeit, die wir schmecken, fassen wir als eine Eigenschaft lediglich des Stückes Zucker, dass wir im Munde haben, nicht auch unserer Zunge auf, aber zugleich mit dieser Eigenschaft des Zuckers nehmen wir einen Zustand unseres Ich wahr, der uns an dem Zungenrücken zu haften scheint, den süssen Geschmack; das Geräusch, das wir hören, stellen wir als einen Vorgang ausserhalb unseres Leibes vor, aber, wenigstens im allgemeinen, mit ihm zugleich, wenn auch nur dunkel und unbestimmt, ein eigenthümliches subjectives Befinden in dem das Gehörorgan umschliessenden Theile unseres Kopfes; sehen wir eine intensiv leuchtende Flamme, so fühlt sich das Auge geblendet; u. s. w. Über das zwischen den äusseren Wahrnehmungen und den Gefühlen bestehende Verhältnis ist weiter zu bemerken, dass diese eine Bedingung jener sind. Wir stellen nämlich den Gegenstand, den wir äusserlich wahrnehmen, durch dieses Wahrnehmen als daseiend vor, und so stellen wir ihn, wie oben gezeigt wurde, vor, indem wir ihn vorstellen als zusammenseiend mit unserem Ich. Wir können also keinen Gegenstand äusserlich wahrnehmen, ohne ihn zu unserem Ich in die Beziehung des Zusammenseins mit demselben zu setzen. Die Möglichkeit aber, einen Körper als zusammenseiend mit unserem Ich vorzustellen, ist dadurch bedingt, dass uns unser Ich selbst als ein Körper, als ein Ding im Raume, erscheint. Das nun ist eben der Begriff der Gefühlswahrnehmung, dass sie das Ich als einen Körper vorstellt. Wir müssen also unseren Leib fühlen, um irgend etwas ausser ihm, sowie auch um ihn selbst äusserlich wahrnehmen zu können. Es braucht nicht immer einer äusseren Wahrnehmung in der oben erwähnten Weise ein Gefühl, das sich an denselben leiblichen Eindruck knüpfte wie sie, zu correspondiren. Aber auch da, wo dies nicht der Fall ist, fühlen wir doch, während wir äusserlich wahrnehmen, unseren Leib und setzen den wahrgenommenen Gegenstand zu ihm in eine mehr oder weniger bestimmte räumliche Beziehung. Z. B. jedes Ding, das wir sehen, sehen wir in einer gewissen Richtung, gerade vor uns oder seitwärts, höher oder niedriger, und in einer gewissen Entfernung von unserem Leibe, bestimmter von unseren Augen, obwohl wir von der Affection der Netzhaut im allgemeinen kein Gefühl haben, oder doch das Gefühl unseres leiblichen Daseins, ohne welches wir den Gegenstand nicht in einer ge-

wissen Richtung und Entfernung sehen könnten, nicht ein durch die Affection der Netzhaut hervorgerufenes ist.

8. Wie nicht alle äusseren Wahrnehmungen, so sind auch nicht alle Gefühle, die wir zu haben meinen, wirklich in uns vorhanden. Wir können uns ja fühlbare Zustände ebensogut wie äusserlich wahrnehmbare Dinge durch die Einbildungskraft vorstellen und auch die Einbildungsvorstellungen dieser Art mit Wahrnehmungen verwechseln. Wenn wir jedoch wirklich etwas fühlen und, uns selbst beobachtend, klar und bestimmt bemerken, dass wir es fühlen, so ist der wirkliche Besitz dieses Gefühls eine Thatsache, ebenso wie es der wirkliche Besitz jeder äusseren Wahrnehmung ist, deren wir uns so bewusst sind, dass wir sie von einer Einbildungsvorstellung klar und bestimmt unterscheiden.

Aber wie verhält es sich, wenn wir wirklich etwas fühlen, mit dem G e f ü h l t e n? Ist uns auch das wirkliche Dasein jedes wirklich gefühlten Zustandes eine Thatsache? Ist mir z. B., wenn ich Kälte in den Füssen fühle oder ein Brennen auf der Zunge oder einen Schmerz im Zahne, nicht blos dieses Fühlen eine Thatsache, sondern auch das wirkliche Dasein des in den Füssen, auf der Zunge, im Zahne gefühlten Zustandes?

Jedenfalls wäre eine allgemein bejahende Beantwortung dieser Frage unrichtig. Denn die Erfahrung lehrt uns, dass es Sinnestäuschungen nicht bloss in dem Gebiete der äusseren Wahrnehmungen, sondern auch in dem der Gefühle giebt. Eine Sinnestäuschung ist es z. B., wenn die Reizung eines sensibelen Nerven etwa an der Stelle, wo er aus dem Rückenmarke abzweigt, ein Gefühl des Schmerzes nicht an dieser Stelle, sondern in dem das peripherische Ende des Nerven enthaltenden Körpertheile hervorruft, oder wenn gar jemand, dem ein Bein amputirt ist, sich noch im Besitze desselben fühlt. Bei diesem Zugeständnisse können wir aber nicht stehen bleiben. Ein Schluss, ganz analog demjenigen, der sich uns oben an die Erfahrungen von Sinnestäuschungen im Gebiete der äusseren Wahrnehmungen knüpfte, nöthigt uns einzuräumen, dass es gar kein sinnliches Gefühl giebt, durch welches wir das wirkliche Dasein unseres Leibes und des in demselben gefühlten Zustandes als eine Thatsache erfassten. Denn wie die auf Sinnestäuschung beruhenden äusseren Wahrnehmungen, so sind auch die auf Sinnestäuschungen beruhenden Gefühle und die anderen inhaltlich durchaus gleichartig.

Es liegt der Einwand nahe: die Täuschungen, die im Gebiete der Gefühle vorkämen, beträfen nur die Beziehung des gefühlten Zustandes auf diesen oder jenen Theil des Leibes, seine Localisation, nicht aber seine Beziehung auf das fühlende Ich, sie bewiesen daher nur, dass das Sein des gefühlten Zustandes in dem Theile des Leibes, in den der Fühlende ihn verlege, und im Leibe überhaupt, nicht aber auch, dass sein Sein in dem fühlenden Ich, der Seele, niemals eine Thatsache sei. Allein die Beziehung auf den Leib ist den gefühlten Zuständen wesentlich. Wie es die allgemeine Natur der Inhalte des äusseren Wahrnehmens ist, lediglich körperlich, und die der innerlich wahrgenommenen Wahrnehmungsthätigkeiten, lediglich seelisch zu sein, so ist es die Natur der Gefühlsinhalte, sowohl körperlich als auch seelisch zu sein. Würde einem Gefühlsinhalte seine körperliche Natur genommen, so büsste er zugleich seine seelische ein. Die Annahme, dass ein Gefühlsinhalt wirkliches Dasein habe insoweit, als er seelischer Natur, und nicht habe insoweit, als er körperlicher Natur sei, und ebenso die, dass die Wirklichkeit zwar seines seelischen, nicht aber auch die seines körperlichen Daseins dem Fühlenden eine Thatsache sei, würde sich daher widersprechen. Z. B. aus dem Gefühle des Kitzels in der Nase, das uns zum Niesen treibt, lässt sich kein Gefühl, das seinen Inhalt nur auf das seelische und nicht auch auf das leibliche Ich bezöge, herausheben, und es geht daher nicht an, von diesem Gefühle zu sagen, das wirkliche Dasein seines Inhaltes sei ihm nur insofern, als ihm derselbe einen seelischen, nicht auch insofern, als er ihm einen leiblichen Zustand bedeute, eine Thatsache. Ich kann allerdings nicht beweisen, dass es keine Wahrnehmungen geben könne, die einerseits, wie die sinnlichen Gefühle und im Gegensatze zu den inneren Wahrnehmungen, das mit den äusseren Wahrnehmungen gemeinsam hätten, dass sie nicht wieder Wahrnehmungsthätigkeiten und überhaupt nicht Bewusstseinsthätigkeiten zum Inhalte hätten, und die andererseits, wie die inneren Wahrnehmungen, ihre Inhalte nicht zugleich auf das wahrnehmende Ich und den Leib, sondern nur auf das wahrnehmende Ich bezögen, Wahrnehmungen lediglich seelischer, jedoch nicht in Bewusstseinsthätigkeiten bestehender Verhaltungsweisen; aber solche Wahrnehmungen würden eben nicht zu der Klasse derer, von denen gegenwärtig die Rede ist, zur Klasse der sinnlichen Gefühle, gehören.

Was eben aus der Gleichartigkeit aller nicht unter den Begriff

der Sinnestäuschung fallenden sinnlichen Gefühle, die wir in uns beobachten können, mit den unter diesen Begriff fallenden geschlossen wurde, folgt auch aus dem, was oben allgemein über die Möglichkeit, dass uns das Dasein eines Gegenstandes eine Thatsache sei, bemerkt wurde, und zwar nicht blos bezüglich derjenigen Gefühle, die wir in uns beobachten können, sondern auch derjenigen, die sich etwa unserer Selbstbeobachtung entziehen, und nicht blos bezüglich unserer selbst und der uns ähnlichen fühlenden Subjecte, sondern aller Wesen, die es geben mag, schlechthin. Keinem Wesen, wurde oben gezeigt, kann ein anderes Dasein als Thatsache gegeben sein als das des eigenen Ich und zwar desselben, inwiefern es sich selbst zum Gegenstande habendes wahrnehmendes Bewusstsein ist. Wird nun weiter gefragt, wie es uns eine Thatsache sein könne, dass uns eine Bestimmtheit, derer wir uns bewusst sind, wirklich zukomme, so ist zu antworten: das Haben einer Bestimmtheit, die wir wahrnehmend auf unser Ich beziehen, ist uns dann und kann uns nur dann eine Thatsache sein, wenn sie in einer besonderen Weise unseres Ichseins, also des Bewusstseins, das wir von uns selbst haben, besteht und uns als eine darin bestehende gegeben ist. Angenommen auch, unser Ich gehe nicht in unserem sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstsein auf, sondern sei eine Seele, zu deren Natur es unter anderem gehöre, Bewusstsein und Selbstbewusstsein in sich zu erzeugen, so liesse sich zwar vielleicht denken, dass wir wirklich uns zukommende Bestimmtheiten, die keine besonderen Weisen unseres Ich-seins, des Bewusstseins von uns selbst wären, wahrnähmen, aber von keiner derartigen Bestimmtheit unserer Seele könnte es uns eine Thatsache sein, dass sie uns wirklich zukomme, da uns das Dasein unseres Ich nur insoweit eine Thatsache ist, als es unser sich selbst zum Gegenstande Bewusstsein, nicht auch insoweit, als es eine mit dem Vermögen, Bewusstsein in sich zu erzeugen und noch andere als in Bewusstseinsthätigkeiten bestehende Bestimmtheiten anzunehmen, ausgerüstete Seele ist. Hiernach kann uns der Besitz äusserer Wahrnehmungen, die wir in uns wahrnehmen, eine Thatsache sein, denn das wahrnehmende Bewusstsein, dessen Objecte die Dinge ausser uns sind, die wir wahrnehmen, ist dasselbe Bewusstsein, welches zum Gegenstande das Ich hat; ein und dasselbige wahrnehmende Bewusstsein setzt das Ich und mit dem Ich zusammenseiende Dinge, das Nicht-Ich, das äussere Wahrnehmen ist also nur eine Seite des Be-

wusstseins, das wir von uns selbst haben. Desgleichen kann uns der Besitz von inneren Wahrnehmungen, durch die wir uns eines äusseren Wahrnehmens bewusst sind, eine Thatsache sein, denn solche innere Wahrnehmungen sind besondere Weisen des wahrnehmenden Bewusstseins, das wir von unserem Ich als solchem haben, besondere Weisen unseres Ich-seins. Dasselbe gilt drittens von den sinnlichen Gefühlen, die wir in uns wahrnehmen, und viertens von den inneren Wahrnehmungen von Gefühlen. Es gilt aber nicht von dem, was wir fühlen, von den Zuständen, die wir als die unsrigen in irgend einem Theile unseres Leibes wahrnehmen, z. B. der Kälte, die wir in den Füssen, dem Prickeln, das wir auf der Zunge, dem Stechen, das wir in der Seite fühlen, — es gilt von dem, was wir fühlen, ebensowenig wie von dem, was wir äusserlich wahrnehmen. Denn jene Zustände sind nicht selbst wieder wie die Gefühle, deren Inhalte sie sind, besondere Seiten oder Weisen des Bewusstseins, das wir von uns selbst haben, ebensowenig wie die Inhalte des äusseren Wahrnehmens, die Farben, die Töne u. s. w. es sind.

9. Es wurde oben die Frage berührt, ob es nicht auch Wahrnehmungen gebe, welche, wie die sinnlichen oder leiblich-seelischen Gefühle, nicht in Wahrnehmungs- und überhaupt nicht in Bewusstseinsthätigkeiten bestehende Bestimmtheiten auf das Ich bezögen, sich aber von den leiblich-seelischen Gefühlen dadurch unterschieden, dass sie ihren Inhalten die Bedeutung von Zuständen nur des Ich, inwiefern es das Bewusstseinssubject ist, nicht auch des Leibes gäben — rein seelische Gefühle, die, während die leiblich-seelischen in der Gesammtreihe der Wahrnehmungen zwischen ihnen und den äusseren Wahrnehmungen ihren Platz hätten, ihrerseits ein vermittelndes Glied zwischen den leiblich-seelischen Gefühlen und den inneren Wahrnehmungen bildeten. Ich glaube, dass diese Frage verneint werden muss. Angenommen aber, sie sei zu bejahen, so könnte uns das wirkliche Dasein der Inhalte der rein seelischen Gefühle ebensowenig eine Thatsache sein, wie dasjenige der Inhalte der leiblich-seelischen, denn auch die rein seelisch gefühlten Zustände wären, der Voraussetzung nach, nicht besondere Weisen des Ich-seins, des sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins.

Doch auch jetzt haben wir noch nicht alle Wahrnehmungen berücksichtigt. Es fehlen noch diejenigen, die das unmittelbare Bewusstsein ausmachen, welches wir von den Bestandtheilen unseres

höheren geistigen Lebens, von unserem begrifflichen Denken, unserem Wollen, unseren Gemüthserregungen, haben. Wenn die Vermuthung richtig ist, die ich eben aussprach, dass es keine rein seelischen Gefühle (in dem oben festgestellten Sinn dieser Bezeichnung) gebe, so sind alle jene Vorgänge Bewusstseinsthätigkeiten und, indem sie dies sind, besondere Weisen unseres sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins, unseres Ich-seins, denn gäbe es unter ihnen solche, die nicht in besonderen Weisen unseres Ich-seins beständen, so wären die Wahrnehmungen, die wir von ihnen hätten, rein seelische Gefühle. Und es wird dann angemessen sein, die Wahrnehmungen, durch die wir uns der Vorgänge unseres höheren geistigen Lebens bewusst sind, mit denen, die zum Inhalte ein äusseres Wahrnehmen oder ein sinnliches Fühlen haben, zu Einer Klasse, der Klasse der Wahrnehmungen von Bewusstseinsthätigkeiten, zusammenzufassen, und für diese ganze Klasse den Namen der inneren Wahrnehmungen in Anspruch zu nehmen. Die Frage aber, die uns bis jetzt beschäftigt hat, ist dann bezüglich der neu in die Klasse der inneren aufgenommenen Wahrnehmungen in derselben Weise zu beantworten, wie bezüglich der bisher betrachteten, der Wahrnehmungen von äusseren Wahrnehmungen und sinnlichen Gefühlen, nämlich dahin, dass wir höhere Bewusstseinsthätigkeiten (begriffliches Denken, Wollen, Gemüthserregungen) in uns wahrnehmen, dass uns ihre Wirklichkeit eine Thatsache ist. Von allen Bestandtheilen unseres höheren geistigen Lebens deutlich zu machen, dass sie, gleich den äusseren Wahrnehmungen, den sinnlichen Gefühlen und den inneren Wahrnehmungen äusserer Wahrnehmungen und sinnlicher Gefühle, besondere Weisen unseres sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins, unseres Ich-seins, sind, bin ich nicht im stande, und wäre ich es im stande, so würde ich es hier doch nicht unternehmen können, sondern der Psychologie überlassen müssen. Die Lösung dieser Aufgabe würde übrigens nur dazu erforderlich sein, uns begreiflich zu machen, wie es uns eine Thatsache sein könne, dass die Gedanken, die Willensbewegungen, die Stimmungen, die wir innerlich wahrnehmen, wirkliches Dasein in uns haben, — nicht auch dazu, es uns gewiss zu machen, d a s s es eine Thatsache sei; denn diese Gewissheit giebt uns die blosse Selbstbeobachtung.

10. Der Grund, den ich hiermit für die Untersuchung, inwieweit und in welcher Weise unsere Wahrnehmungen uns eine Er-

kenntnis des Ansichseienden ermöglichen, gelegt habe, ist im wesentlichen derselbe, auf dem Cartesius seine Lehre vom Seienden als solchem errichtete. Dies im Einzelnen nachzuweisen und die Abweichungen der vorstehenden Ausführungen in mehr nebensächlichen Punkten von denen des Cartesius, sowie die Ergänzungen der letzteren, die ich für nöthig gehalten habe, hervorzuheben, scheint mir für mein Vorhaben nicht erforderlich zu sein. Wohl aber glaube ich meine Rückkehr zu Cartesius noch mit einigen Worten gegen den Skepticismus Kants rechtfertigen zu müssen, bevor ich mich zu der Frage wende, ob uns unsere Wahrnehmungen und sinnlichen Gefühle, obwohl uns die Wirklichkeit ihrer Inhalte keine Thatsache ist, nicht doch zur Erweiterung der Erkenntnis des Seienden, die wir aus der inneren Wahrnehmung zu schöpfen vermögen, dienen können.

Kant unterscheidet zwei Arten von Anschauungen d. i. von Vorstellungen, die sich auf einen Gegenstand unmittelbar oder „so ferne er uns gegeben wird“ (Kr. d. r. V. S. 31) beziehen: äussere und innere. Aeusserlich anschauend „stellen wir uns Gegenstände als ausser uns, und diese insgesammt im Raume vor“ (S. 34). Innerlich schaut „das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand“ an, und zwar wird „alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt“. „Aeusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns.“ Die Wahrnehmungen seelisch-leiblicher Zustände, die sinnlichen Gefühle, wie ich sie genannt habe, berücksichtigt Kant nicht; er bemerkt nur nebenbei, dass das Gefühl der Lust und Unlust, da es gar keine Erkenntnis sei, auch nicht zur Anschauung gehöre, — eine Bemerkung, die ohne Zweifel richtig ist, sofern unter Lust und Unlust leiblich-seelische Zustände angenehmer und unangenehmer Art, aber ebenso zweifellos unrichtig, sofern darunter die Wahrnehmungen, dadurch wir uns solcher Zustände bewusst sind, die Gefühle, deren Inhalt sie bilden, verstanden werden. Bezüglich der inneren Anschauung erklärt er gelegentlich (S. 716), „dass darin die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen“. Dass er jedoch den Inhalt des inneren Anschauens nicht auf äussere Anschauungen beschränkt wissen will, zeigt u. a. der Ausspruch: „Es können uns niemals unter äusseren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, vorkommen, oder wir können ihre Gedanken, ihr Bewusstsein, ihre Begierden u. s. w. nicht

äusserlich anschauen; denn dieses gehört alles für den inneren Sinn" (S. 287). Beide Arten von Anschauungen sind sinnlich, wenn unter Sinnlichkeit verstanden wird „die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen" (S. 31), unter einer sinnlichen Vorstellung also eine solche, „welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht" d. i. durch „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden." Es sind aber, entsprechend den beiden Arten der Anschauungen zwei Arten von Sinnlichkeit oder zwei Sinne zu unterscheiden: der äussere oder die Fähigkeit des Gemüthes, von Dingen ausser ihm (nämlich unmittelbar von dem eigenen Leibe, mittelbar von Dingen, die auf die Sinnesorgane des Leibes wirken), und der innere oder die Fähigkeit des Gemüthes, von sich selbst afficirt zu werden. Obwohl sich jede Anschauung durch Empfindung auf ihren Gegenstand bezieht, geht doch der Inhalt keiner in dem Mannigfaltigen auf, welches der zu ihr gehörenden Empfindung correspondirt, in der Materie der angeschauten Erscheinungen. In jeder Erscheinung ist vielmehr zu unterscheiden die Materie und die Form der Erscheinung, wenn unter der letzteren verstanden wird dasjenige, „welches macht, dass das gegebene Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird". Und zwar ist die Form aller Erscheinungen des äusseren Sinnes der Raum, die aller Erscheinungen des inneren Sinnes die Zeit.

Aus dieser psychologischen Theorie der Anschauung glaubt Kant alsbald die Folgerung ziehen zu können, dass keinem angeschauten Gegenstande irgend etwas von dem, was wir von ihm anschauen, wirklich, an sich, zukomme. Alles, was wir von Dingen ausser uns, und nicht minder alles, was wir innerlich von unserem Gemüthe anschauen, ist blosse Erscheinung. Denn, „da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen". Der Raum ist also „nichts anderes als nur ... die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist ... Wir können demnach nur aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. s. w. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere

Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur so ferne beigelegt, als sie uns erscheinen". Und „die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnens d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zusandes". „Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung auch alle übrigen Anschauungen in der Vorstellungs-Kraft zu befassen, abstrahiren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, ... sie ist nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigenthümlich ist, abstrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung und an sich, ausser dem Subjecte, nichts" (S. 32, 37, 42, 43). Sind aber die Dinge an sich weder im Raume noch in der Zeit, so kommt ihnen auch nichts von dem, was in unserer Anschauung der Empfindung correspondirt, wirklich oder an sich d. i. unabhängig von ihrem Angeschaut-werden, zu, denn alles mit dem inneren Sinn Empfundene ist seiner Natur nach in der Zeit, und alles äusserlich Empfundene, die sogenannten secundären Qualitäten der Körper, im Raume, und da das äussere Anschauen sammt seinen Objecten selbst Inhalt des inneren Anschauens ist, in der Zeit, so dass man die blosse Phänomenalität des Raumes und der Zeit nicht behaupten kann, ohne auch die alles Mannigfaltigen, was wir in diesen Formen anschauen, zu behaupten.

Dass alles, was in unseren Anschauungen der Empfindung correspondirt, die secundären Qualitäten der Körper (Farben, Töne, Gerüche u. s. w.) und die Verhaltungsweisen unseres Gemüthes, die wir als zugleich und als nacheinander seiend auffassen, kein von unserem Anschauen unabhängiges Dasein hat, hält Kant übrigens für selbstverständlich. Die Empfindungsinhalte, meint er, gehören selbst dann, wenn wir die Erscheinungen im Raume und in der Zeit als Dinge an sich betrachten, nicht zu deren objectiven Bestimmtheiten, sondern nur „zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte", — sie würden, wenn man auch den Raum und die Zeit für Formen der Dinge an sich gelten liesse, doch „mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern blos als Veränderungen unseres Subjectes,

die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden“ (S 38, 39). Mit dem angeführten Argumente für die blosse Phänomenalität des Raumes und der Zeit, dass sie nicht empfunden werden können, scheint dies freilich schlecht zusammenzustimmen. Wenn die Empfindung ihrer Natur nach nichts anderes als eine Veränderung in dem Zustande des anschauenden Subjectes ist, uns also nichts von der Beschaffenheit des den äusseren oder den inneren Sinn afficirenden Objectes berichten kann, so sollte man sagen, dass die Unempfindbarkeit des Raumes und der Zeit eher für als gegen ihre Zugehörigkeit zu dem Ansichseienden spreche.

Ebensowenig wie die Beschaffenheit wirklich, an sich seiender Dinge erfassen wir nach Kant durch das Anschauungsvermögen das blosse wirkliche Dasein irgend eines Dinges. Wäre unserem Anschauungsvermögen wirkliches Dasein gegeben, so könnte es nur das Dasein von Dingen sein, deren Erscheinungen die angeschauten Objecte wären. Aber weder das Dasein von Dingen, die den Erscheinungen des äusseren Sinnes zu Grunde lägen, noch dasjenige unseres den inneren Sinn afficirenden Gemüthes ist unserem Anschauungsvermögen gegeben. Gegeben ist unserem Anschauungsvermögen nichts anderes als ein unseren Empfindungen correspondirendes Mannigfaltiges im Raume und in der Zeit, und hierin liegt nicht das, was wir im Begriffe des Daseins denken, Unabhängigkeit von dem Angeschaut-werden durch uns. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass wir überhaupt nicht ein wirkliches Dasein und näher das wirkliche Dasein von Dingen, deren Erscheinungen uns gegeben sind, während uns ihre wirkliche Beschaffenheit völlig verborgen ist, erfassen. Denn was dem Anschauungsvermögen versagt ist, leistet vielleicht der Verstand. Und so verhält es sich, nach Kant, in der That. Der Verstand ergänzt das Anschauungsvermögen, dem die Vorstellung des Daseins ganz fremd ist, indem er zu den angeschauten Erscheinungen ihr Dasein hinzudenkt. Dieses Hinzudenken ist natürlich kein Erfassen des Daseins der Beschaffenheiten, welche die Inhalte unseres Anschauens bilden, des Daseins der Erscheinungen als so, wie sie uns erscheinen, beschaffener Dinge, denn diesen Beschaffenheiten kommt ja kein Dasein in dem Sinne des Wortes, in welchem darunter Unabhängigkeit vom Angeschaut-werden verstanden wird, kein Ansichsein zu. Aber indem der Verstand die Erscheinungen als daseiende Dinge denkt, erfasst er das wirkliche Dasein von Dingen, deren Er-

scheinungen die Erscheinungen sind. Sein Hinzudenken des Daseins zu den Erscheinungen ist blosses und zwar unwahres Hinzudenken insofern, als die Erscheinungen selbst, die mannigfaltigen Empfindungsinhalte im Raume und in der Zeit, es sind, was er als daseiend denkt; es ist aber kein blosses Hinzudenken, sondern wirkliches Erfassen insofern, als er mit den Erscheinungen die in ihnen verborgenen, uns ihrer Beschaffenheit nach gänzlich unbekannten erscheinenden Dinge als daseiend denkt. (Für die Begründung dieser Auffassung der Lehre Kants verweise ich auf meine Geschichte der Philosophie II. S. 46 f.)

Was insbesondere die Beziehung der inneren Anschauung zum Seienden betrifft, so ist das Ding an sich, welches der Verstand zu dem innerlich Angeschauten hinzudenkt, und zwar so hinzudenkt, dass er es in seinem Dasein ergreift, dass ihm, mit anderen Worten, sein Dasein eine Thatsache ist, das Ich. In der blossen Anschauung ist noch gar kein Ich-Bewusstsein enthalten, „das empirische Bewusstsein, welche verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjectes“ (S. 733). „Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjectes“ (S. 775); die Vorstellung des Ich ist „ein Denken, nicht ein Anschauen“ (S. 750). Wie die Dinge an sich, die den äusseren Anschauungen zu Grunde liegen, erfasst der Verstand auch das Ich lediglich seinem Dasein nach; von der wirklichen Beschaffenheit desselben erkennt er nicht das Mindeste. Durch die innere Anschauung erkennen wir „unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist“. „Dagegen bin ich mir meiner selbst... in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewusst, nicht wie ich mir objectiv erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin“ (S. 750). „Da zum Erkenntnis unserer selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger blosser Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäss nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der Anschauung gegeben wird,

geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern blos, wie ich mir selbst erscheine" (S. 750). Die Vorstellung Ich „ist eine für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet". „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nichts weiter als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können" (S. 278). Das Ich ist „nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht" (Prolegomena S. 103).

Obwohl die Vorstellung Ich, wenn sie nicht sinnlich ist, auch nicht empirisch ist („diejenige Anschauung, bestimmt Kant, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch", Kr. d. r. V. S. 31), erklärt die Kritik der reinen Vernunft doch wiederholt (in dem Abschnitte von den Paralogismen der reinen Vernunft) auf das bestimmteste den Satz Ich bin und den Satz Ich denke, „sofern er so viel sagt als: ich existire denkend", für empirisch; er könne ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern als blosse Erscheinung an die Hand gebe (S. 803). Wie es scheint, meint er, dass der Verstand zwar durch die intellectuelle Vorstellung des Ich dieses als „das Wesen an sich selbst" (S. 803) vorstelle (von dem ihm freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben sei), aber noch nicht als daseiendes Wesen, sondern sein Dasein erst erfasse, wenn ihm durch die innere Anschauung ein Stoff gegeben sei, dieses Dasein zu bestimmen. „Es ist, sagt er (S. 799), zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei eine empirische Vorstellung, vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus Ich denke doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des rein intellectuellen Vermögens." Nach diesem Argumente könnte es freilich überhaupt keine Erkenntnisse a priori geben, denn es giebt nach Kant keinen Gebrauch des

intellectuellen Vermögens, der nicht den Besitz empirischer Erkenntnisse zur Bedingung hätte; beginnt doch die Kritik der reinen Vernunft mit den Worten: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel, denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren?" — Wie die Erkenntnis des eigenen Daseins galt Kant ohne Zweifel auch die des Daseins von Dingen an sich, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, für empirisch, obwohl uns nach seiner Lehre die Sinne nur Erscheinungen liefern, und auch kein Schluss, den wir aus Aussagen der Sinne ziehen können, uns über die Welt der Erscheinungen hinauszuführen vermag. Die Vorstellung des Dinges an sich, wird man in seinem Sinne sagen müssen, ist zwar rein intellectuell, aber die Anwendung oder der Gebrauch des intellectuellen Vermögens, das Dasein an sich seiender Dinge ausser uns zu erfassen, ist an die Bedingung gebunden, dass wir empirische Vorstellungen von äusseren Erscheinungen haben.

11. Die Lehre, an die ich hiermit erinnert habe, hebt sich selbst auf. Sie setzt voraus, dass wir wirklich äussere Anschauungen haben, wirklich innerlich anschauend uns unserer äusseren Anschauungen bewusst sind, wirklich durch Verstandesfunctionen unsere Anschauungen zu Erfahrungen fortbilden, wirklich Begriffe bilden, Urtheile fällen und Schlüsse ziehen, — dass wir uns nicht blos als Wesen erscheinen, die alles dies thun, sondern dass wir wirklich, an uns selbst, dies alles thuende Wesen sind. Sie kann ja doch die Bewusstseinsthätigkeiten, von denen sie zeigt, dass durch sie Erscheinungen für uns daseien, nicht selbst zu den blossen Erscheinungen rechnen. Von dieser richtigen, durch Thatsachen gesicherten Voraussetzung aus aber gelangt sie zu dem Ergebnisse, dass alle unsere Bewusstseinsthätigkeiten, da die Erkenntnis, die wir von ihnen haben, inneres Anschauen, alles Angeschaute aber blosse Erscheinung sei, uns nicht als an sich seienden, sondern nur als erscheinenden Wesen zukommen, dass uns mithin auch nicht einmal wirklich etwas erscheine, sondern alles, was wir ausser uns und in uns anzuschauen meinen, uns nur zu erscheinen scheine, da es wirkliche Erscheinungen nur für ein Bewusstsein geben kann, das wirkliches Dasein, Ansichsein, hat. Die Dinge an sich, findet sie, seien uns gänzlich unbekannt; nur das Eine sollen wir von ihnen wissen, dass sie nichts

von dem sind, was wir kennen, nicht farbig, nicht kalt oder warm, nicht tönend, nicht irgendwie gestaltet, nicht in Ruhe oder Bewegung, weder ausgedehnt noch punktuell, weder dauernd noch in demselben Augenblicke, da sie ins Dasein treten, wieder verschwindend, weder gewesen seiend noch gegenwärtig seiend noch sein werdend, nicht empfindend, nicht anschauend, nicht denkend, nicht bewusst. Wenn dem aber so ist, so können die uns bekannten Bestimmtheiten auch nicht einmal Erscheinungen sein, denn erscheinen könnten sie doch nur einem Dinge an sich, und dieses Ding an sich müsste, da das, was seitens eines Gegenstandes Erscheinen ist, Empfinden, Anschauen und Denken seitens eines bewussten Subjectes ist, ein empfindendes, anschauendes, denkendes, bewusstes Wesen, mithin, da auch die Bewusstseinthätigkeiten zu den uns bekannten Bestimmtheiten gehören, kein Ding an sich sein. Und auch nicht einmal meinen können wir, dass Erscheinungen für uns daseien, wenn die Dinge an sich nichts von dem sind, wovon wir eine Vorstellung haben; wir können es uns nur zu meinen scheinen, da wir einem Dinge an sich keine Meinungen zuschreiben dürfen; — und selbst das nicht, denn ebensowenig wie ein von allem uns Bekannten völlig verschiedenes Ding an sich etwas meinen kann, kann es sich etwas zu meinen scheinen.

Schon die Annahme, dass uns die innere Anschauung durch Afficirung eines inneren Sinnes entstehe, enthält diesen Widerspruch. Ihr zufolge sind alle Bewusstseinsthätigkeiten, deren wir uns durch inneres Anschauen bewusst sind, von dem äusseren Empfinden und Anschauen an bis hinauf zum wissenschaftlichen Denken, Inhalte einer inneren Empfindung. Das mit dem inneren Sinne Empfundene aber ist, selbst wenn man die Zeit als Form nicht blos der Erscheinung unseres Ich, sondern unseres an sich seienden Ich selbst betrachtet, ebensowenig etwas in unserem an sich seienden Ich, wie das mit dem äusseren Sinne Empfundene (die Farben, die Gerüche u. s. w.) etwas Wirkliches in den den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegenden Dingen selbst dann wäre, wenn diese Dinge im Raume sein sollten. Also sind alle Bewusstseinsthätigkeiten, von denen wir eine innere Anschauung haben, zunächst alle Thätigkeiten des äusseren Anschauens, nichts anderes als durch Afficirung des inneren Sinnes in uns hervorgerufene Phänomene, die ebensowenig ein wirkliches Dasein in uns haben, wie die secundären Qualitäten es in

den Körpern haben: wir schauen nicht wirklich äusserlich an, wir scheinen es nur zu thun. Und weiter folgt, dass auch die Thätigkeiten desjenigen inneren Anschauens, durch das wir uns äussere Anschauungen zu haben scheinen, blosse Phänomene sind, die infolge einer Afficirung des inneren Sinnes in uns auftreten; denn von den Thätigkeiten des inneren Anschauens wissen wir, wie von denen des äusseren, durch ein inneres Anschauen, dem sein Inhalt durch den inneren Sinn gegeben ist. Wir hatten mithin kein Recht, zu sagen, dass wir zwar nicht wirklich äussere Anschauungen hätten, aber uns doch in der inneren Anschauung als äusserlich wahrnehmende Wesen erschienen; was wir sagen dürfen, ist vielmehr nur dies, dass wir uns in innerer Anschauung als Wesen erscheinen, die sich in innerer Anschauung äussere Anschauungen zu haben scheinen. Nachdem wir zuerst die natürliche Ansicht, dass wir durch äusseres Anschauen Dinge vorstellen, die an sich so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen, durch die andere ersetzt haben, dass den Dingen, die durch Afficirung unseres äusseren Sinnes äussere Anschauungen in uns hervorrufen, keine von den empfindbaren Bestimmtheiten, in denen wir sie anschauen, wirklich zukomme, — nachdem wir sodann auch diese zweite Ansicht verworfen und gefunden haben, dass wir Dinge ausser uns gar nicht einmal wirklich anschauen, sondern dass das äussere Anschauen nichts als ein Phänomen in unserem inneren Anschauen ist, mit anderen Worten, dass das Dasein von äusseren Erscheinungen für uns selbst nur eine innere Erscheinung für uns ist, sehen wir, dass auch diese dritte Ansicht unhaltbar ist, dass wir uns auch nicht wirklich als Wesen erscheinen, denen äussere Dinge erscheinen, sondern dass es uns nur so vorkommt, als ob wir uns als solche Wesen erscheinen. Doch auch auf diesem Standpunkte können wir uns nicht behaupten. Es kommt uns nicht wirklich so vor, als ob wir uns als Wesen erschienen, die äussere Anschauungen hätten, sondern es kommt uns nur so vor, als ob es uns so vorkomme. Denn wer zugesteht, dass das innere Anschauen des äusseren Anschauens, da wir von ihm nur durch eine Empfindung des inneren Sinnes wissen, gleich seinem Inhalte, dem äusseren Anschauen, durch und durch ein blosses Phänomen in uns sei, ein Phänomen, in welchem gar nichts Wirkliches stecke, welches also auch nicht insoweit, als es überhaupt inneres Anschauen sei, wirkliches Dasein habe, gesteht damit auch zu, dass alle inneren Anschauungsthätigkeiten, gleichviel

welchen Inhalt sie haben, blosse Phänomene für ein inneres Anschauen seien, dass also auch diejenige, durch die es uns so vorkommt, als ob wir uns als äussere Anschauungen habende Wesen erschienen, wiederum den Inhalt eines inneren Empfinden und Anschauens bilde und kein von diesem Empfinden und Anschauen unabhängiges Dasein habe. Es zeigt sich zugleich, dass diese Nothwendigkeit, das zuletzt statuirte innere Anschauen wieder aufzuheben und von ihm zu bekennen, es sei selbst nur der blos phänomenale Inhalt eines inneren Anschauens, sich ins Unendliche wiederholt, dass also die Annahme, es gebe ein inneres Anschauen, sich, wie oft sie auch mit der Veränderung wiederholt wird, dass das wirkliche innere Anschauen zum Inhalte das zuvor fälschlich angenommen habe, immer wieder selbst aufhebt, wenn sie durch diejenige eines inneren Sinnes, durch dessen Afficirung jede innere Anschauung entstehe, näher bestimmt wird.

In gleicher Weise hebt die Behauptung der blossen Phänomenalität der Zeit sich selbst auf. Dieselbe schliesst das Zugeständnis ein, dass wir wirklich, inwiefern wir ein Ding an sich sind, uns selbst als Wesen mit äusseren in der Form der Zeit auftretenden Anschauungsthätigkeiten innerlich anschauen; denn schauten wir uns nicht wirklich so an, so wäre die Zeit auch nicht einmal ein wirkliches Phänomen. Nun gebraucht aber unser inneres Anschauen eines äusseren Anschauens dieselbe Zeit, die hindurch ihm das angeschaute äussere Anschauen zu dauern scheint. Sehe ich z. B. einen Körper eine Minute lang sich bewegen, so dauert nicht nur mein Sehen für das Bewusstsein, das ich von ihm habe, eine Minute, sondern auch dieses Bewusstsein selbst; damit für mein Bewusstsein die innere Erscheinung eines eine Minute lang dauernden Sehens dasei, muss es selbst eine Minute lang dasein. Ein Bewusstsein, das gar nicht in der Zeit wäre, könnte dem zeitlichen Verlaufe des Erblickens einer äusseren Begebenheit ebensowenig folgen, wie das Erblicken dem zeitlichen Verlaufe der Begebenheit selbst. Mag man glauben, man könne aus dem Begriffe des Bewusstseins das Sein in der Zeit fortlassen, ohne dass er aufhöre, Begriff des Bewusstseins zu sein, so ist doch klar, dass man es wieder hineinbringt, sobald man das Bewusstsein als Bewusstsein von etwas in der Zeit Seiendem denkt. — Der Einwurf, den ich hiermit gegen Kants Lehre von der Zeit erhoben habe, ist nicht mit demjenigen identisch, gegen den er selbst sie vertheidigt hat (Kr. d. r. V., S. 45): dass der Wechsel unserer inneren

Vorstellungen etwas Wirkliches sei, mithin auch, da Wechsel nur in der Zeit möglich sei, die Zeit. Denn der meinige setzt keineswegs voraus, dass der Wechsel unserer Vorstellungen, bestimmter unserer Vorstellungen von äusseren Dingen und Vorgängen, etwas Wirkliches in dem Sinne sei, in welchem Kant es leugnet, nämlich in dem Gemüthe-an-sich Stattfindendes; er setzt nur voraus, was Kant in seiner Abwehr ausdrücklich zugiebt, nämlich „dass wir uns unserer Vorstellungen als in einer Zeitreihe d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewusst sind", wirklich, an uns selbst, bewusst sind und nicht blos bewusst zu sein scheinen. Aus dieser Voraussetzung habe ich gefolgert, dass unser innerlich anschauendes Bewusstsein von unseren mehr oder weniger lange dauernden und in der Zeit aufeinander folgenden Vorstellungen selbst in der Zeit, und dass also die Zeit ebenso wirklich sei wie dieses Bewusstsein, oder dass unser Bewusstsein an-sich in der Zeit sei. Und dieser Folgerung kann sich niemand weigern, der zugiebt, dass unser Bewusstsein, um Anschauung eines Geschehens, gleichviel ob eines realen oder eines blos phänomenalen, ja ob eines blos geträumten, zu sein, demselben von Anfang bis zu Ende folgen muss, und dass dieses Folgen selbst ein Geschehen ist und genau dieselbe Zeit ausfüllt, wie dasjenige, dem das Bewusstsein folgt.

Wie die aus Kants Lehre vom inneren Sinne und von der Phänomenalität der Zeit folgende Verneinung des wirklichen Daseins der Bewusstseinsthätigkeiten, deren wir uns durch innere Anschauung bewusst sind, und des Bewusstseins überhaupt, kann ich auch die Bejahung nicht für richtig halten, die er mit dieser Verneinung verbindet, die Bejahung des wirklichen Daseins eines den innerlich angeschauten Phänomenen zu Grunde liegenden, völlig von ihnen verschiedenen, im übrigen uns seiner Beschaffenheit nach ganz unbekannten und unerkennbaren Dinges an sich. Ich sehe davon ab, dass, wie ich oben nachgewiesen habe, das Dasein selbst zur Beschaffenheit der daseienden Dinge gehört (wenn es gleich nicht zum Prädicate eines Dinges dienen kann, da jede Prädicirung schon das Dasein ihres Gegenstandes voraussetzt), dass es in allen Bestimmtheiten, die einem daseienden Dinge zukommen, wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist. Aber es ist mir völlig unfasslich, wie unser Bewusstsein ein Ding in seinem wirklichen Dasein, so, dass ihm sein Dasein eine Thatsache wäre, sollte erfahren können, ohne auch nur

das Mindeste von seiner Beschaffenheit zu erfahren. Und angenommen, unser Bewusstsein hätte doch diese Fähigkeit, so wäre das Ding, dessen Dasein wir durch sie erkännten, nicht unser Ich. Denn Ich nennen wir nicht irgend ein Ding von gänzlich unbekannter, mit keiner uns bekannten vergleichbarer Beschaffenheit, sondern unser Bewusstsein selbst, inwiefern es überhaupt unser Bewusstsein ist, inwiefern es also in den mannigfaltigen wechselnden Bewusstseinsthätigkeiten, deren wir uns bewusst sind, das Eine und Ganze und Bleibende ist, und inwiefern es, welches auch immer sein Gegenstand sei, stets zugleich sich selbst zum Gegenstande hat. Lediglich darin, dass wir uns unseres Bewusstseins als des unserigen bewusst sind, dass wir das Bewusstsein, von dem wir wissen, mit diesem Wissen identificiren, besteht das Ich-sein unseres Ich, so dass wir in dem Augenblicke, in welchem wir aufhörten, uns unserer selbst als sich selbst erfassenden Bewusstseins bewusst zu sein, und nur ein „transscendentales Subject der Gedanken = x“ übrig bliebe, aufhörten, Ich zu sein. „Man hört wohl, sagt Fichte (W. I S. 97), die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist.“

II.

1. Bezüglich der Objecte der äusseren Wahrnehmung, deren Verhältnis zum wirklich (an sich) Seienden nunmehr untersucht werden soll, sind zwei Arten uns gegebener, im Originale in unserem Bewusstsein gegenwärtiger Bestimmtheiten zu unterscheiden: erstens das Sein im Raume, die Ausdehnung, worin enthalten sind die Grösse, die Gestalt, die Lage und die Ruhe oder Bewegung, nebst denjenigen, die besondere Weisen dieser sind, — die primären nach Lockes Benennung, zweitens diejenigen, durch die erst sich die Körper für unser Wahrnehmen von blossen Theilen des Raumes unterscheiden, Farbe, Temperatur, Geruch u. s. w., — die secundären nach Lockes Benennung. Weder zu den primären noch zu den secundären Bestimmtheiten gehören die Eigenschaften, die wir dem raumerfüllenden Substrate, das wir zu den gegebenen Bestimmtheiten hinzudenken, als solchem, der Materie als solcher, zuschreiben, denn sie gehören überhaupt nicht zu den gegebenen. Dies gilt insbesondere von dem grösseren oder geringeren Widerstande, auf den unsere willkürlichen

Bewegungen in den Körpern, denen sie begegnen, treffen. Was uns bei der Hemmung einer willkürlichen Bewegung durch einen in ihrem Wege liegenden Körper gegeben ist, ist keine Bestimmtheit dieses Körpers, sondern nichts weiter als ein Zustand von der Art derer, deren Wahrnehmung der erste Abschnitt dieser Untersuchung als sinnliches Gefühl bezeichnete, ein Zustand zugleich unseres Ich und unseres Leibes, ein leiblich-seelischer Zustand.

An die Unterscheidung der primären und der secundären Wahrnehmungsinhalte darf sofort die Behauptung geknüpft werden, dass jedenfalls die letzteren nicht Bestimmtheiten an sich seiender Dinge, auch nicht Abbilder ihnen mehr oder weniger ähnlicher Bestimmtheiten, die Dingen an sich zukämen, sondern lediglich Inhalte unseres Wahrnehmens sind. Denn sie lassen es gar nicht zu, abgetrennt von unserem Wahrnehmen, als dessen Inhalte wir sie kennen, vorgestellt zu werden. Zu jedem secundären Wahrnehmungsinhalte gehört das Wahrnehmen so nothwendig, wie zu einem Tone gehört, dass er eine gewisse Stärke und eine gewisse Höhe hat, oder zu einem Punkte, dass er sich in einem nach drei Dimensionen ausgedehnten Raume befindet. Eine von niemand gesehene Farbe, ein von niemand gehörter Ton, ein von niemand gerochener Duft sind, wenn die Wörter Farbe, Ton, Duft, Sehen, Hören, Riechen in dem üblichen Sinne gebraucht werden, contradictiones in adjecto. „Ihre eigene Natur“, sagt Lotze von den secundären Qualitäten (System der Philosophie, Zweiter Theil, S. 507 f.), macht es uns unmöglich, sie uns so als Eigenschaften der Dinge wirklich vorzustellen, wie wir zu können vorgeben. Es ist gar nichts mehr bei der Rede von einem Glanze zu denken, den durchaus niemand leuchten sähe, von dem Klang eines Tones, den niemand hörte, der Süssigkeit, die niemand kostete; sie sind alle so unmöglich wie ein Zahnschmerz, den niemand hätte. Alle diese Inhalte haben nur einen Ort ihres möglichen Daseins: das Bewusstsein eines empfindenden Wesens, und nur eine Art des Daseins: das Empfunden-werden durch dieses Wesen. Allerdings also sind die Dinge nur roth, so fern sie uns erscheinen; an sich irgendwie aussehen könnte Etwas nur, wenn es sich ansehen könnte.“ Näher gehört zu jeder secundären Bestimmtheit, die ich wahrnehme, einem Tone oder einer Farbe oder was es sei, das Wahrgenommen-werden von mir; sie ist mein Wahrnehmungsinhalt und nichts weiter. Ein anderer kann eine Wahrnehmung haben, die hinsichtlich ihres

secundären Inhaltes der meinigen völlig gleich ist, aber wie dann meine Wahrnehmungsthätigkeit zwar der des anderen gleich, aber doch nicht dieselbe Wahrnehmungsthätigkeit ist, sondern als die meinige von der des anderen gesondert existirt, so fällt auch der secundäre Inhalt der meinigen nicht mit dem der seinigen zusammen, so wenig wie ein Phantasiebild, das mir vorschwebt, mit dem ihm völlig gleichen Phantasiebilde, das einem andern vorschwebte, zusammenfallen würde, sondern jeder hat seinen Wahrnehmungsinhalt in einem besonderen Exemplare.

Einwürfe von wissenschaftlicher Bedeutung, gegen welche die alte Lehre von der blossen Phänomenalität der secundären Qualitäten vertheidigt werden müsste, liegen nicht vor. Dass insbesondere die Bemühungen um Erklärung der Naturvorgänge an keinem Punkte die entgegengesetzte Annahme begünstigen, ja dass sie mit dieser ganz und gar nichts anfangen könnten, und dass dieselbe auch nicht im mindesten das Dunkel zu lichten vermöchte, in das der Zusammenhang zwischen einer Reizung unserer Sinnesorgane und dem Auftreten einer Wahrnehmung in uns gehüllt ist, braucht hier nicht ausgeführt zu werden, ebensowenig wie andererseits zur Unterstützung des Ergebnisses der philosophischen Betrachtung auf die dazu geeigneten physikalischen und physiologischen Thatsachen hingewiesen zu werden braucht.

2. Die primären Qualitäten kommen in unserem Wahrnehmen nicht anders als in Verbindung mit secundären vor. Nur durch ihre secundären Qualitäten unterscheiden sich die Körper für unsere Wahrnehmung von blossen Theilen des Raumes. Schwänden alle secundären Qualitäten aus unserem äusseren Wahrnehmen, so bliebe nichts übrig, auch nicht der Raum; wir hörten überhaupt auf äusserlich wahrzunehmen; denn der Raum ohne etwas in ihm, die blosse Ausdehnung ohne etwas, was ausgedehnt wäre, kann nicht wahrgenommen werden. Auch die Einbildungskraft kann ihre Objecte nicht durch primäre Qualitäten bestimmen, ohne secundäre hinzuzufügen. Hieraus hat ein hervorragender Denker die Folgerung ziehen zu müssen geglaubt, dass, da die letzteren nicht Eigenschaften an sich seiender Dinge wären, auch die ersteren es nicht sein könnten. „Wenn es gewiss ist, sagt Berkeley (Ueber die Principien der menschlichen Erkenntnis, übersetzt von Ueberweg, X), dass die primären Qualitäten untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten verbunden sind und sogar

nicht in Gedanken von ihnen abgesondert werden können, so folgt offenbar, dass sie nur in dem Geiste existiren. Ich bitte aber jeden nachzudenken und zu erproben, ob er irgendwie durch eine Vorstellungszerlegung die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne alle anderen sinnlichen Qualitäten denken könne. Ich für meine Person sehe deutlich, dass es nicht in meiner Macht steht, eine Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm zugleich eine Farbe oder andere sinnliche Qualität zuzuschreiben, welche anerkanntermassen nur in dem Geiste existirt. Kurz, Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen anderen Eigenschaften durch Abstraction abgesondert werden. Wo also die anderen sinnlichen Qualitäten sind, da müssen sie auch sein, d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders."

Dieses Argument (dem ich in einer vor zehn Jahren veröffentlichten Schrift, Vorlesungen über Metaphysik, zugestimmt habe) geht indessen von einer unrichtigen Voraussetzung aus. Es ist nicht richtig, dass eine Eigenschaft deshalb, weil wir sie nur in Verbindung mit einer anderen v o r s t e l l e n können, auch nur in dieser Verbindung e x i s t i r e n könne. Aus der Untrennbarkeit einer Eigenschaft A von einer anderen B in unserem Vorstellen haben wir das Recht, auf ihre Untrennbarkeit von derselben auch in der Wirklichkeit zu schliessen, nur dann, wenn wir sehen, dass der Grund für die erste Untrennbarkeit nicht in einer Schranke unseres Vorstellungsvermögens, sondern in der Natur der Eigenschaft A liegt. So dürfen wir daraus, dass wir eine Farbe nicht anders denn als ausgedehnt, eine secundäre Qualität nicht anders denn als Inhalt eines Wahrnehmens, eine Gestalt oder sonst eine primäre Qualität nicht anders denn als Qualität eines im Raume seienden Dinges vorstellen können, schliessen, dass es eine unausgedehnte Farbe, eine unwahrgenommene secundäre Qualität, eine für sich im Raume bestehende Gestalt nicht geben könne; denn hier ist es die Natur der Sache, was unser Vorstellen bindet. So aber verhält es sich mit unserem Unvermögen, primäre Qualitäten ohne secundäre vorzustellen, nicht. Denn vorausgesetzt, dass wir mit Recht zu allen unserem äusseren Wahrnehmen gegebenen Bestimmtheiten ein nicht Gegebenes, dessen Bestimmtheiten sie seien, einen raumerfüllenden Stoff, hinzudenken, und dass Stücke dieses Stoffes gesonderte Körper bilden (sei es, wie die alten Atomisten meinten, dass jedes Körperindividuum von leerem Raume umgeben

sei, sei es, wie Spinoza lehrte, dass es sich gegen seine Umgebung durch seinen Bewegungszustand abgrenze, sei es, dass es aus einem andersartigen Stoffe bestehe als die angrenzenden): so wären mit jedem gesonderten Körper auch primäre Qualitäten da, und es bedürfte zu ihrem Dasein nicht ihrer Verbindung mit secundären. In diesem Falle würde also unser Unvermögen, primäre Qualitäten ohne secundäre vorzustellen, seinen Grund nicht in der Natur der primären Qualitäten haben, sondern in einer Eigenthümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens, die wir als eine Schranke desselben beurtheilen müssten, nämlich darin, dass es, da ihm die raumerfüllende Materie verborgen ist, nichts anderes hätte, was es in den Raum hineinsetzen, wodurch es also einen Raumtheil gegen seine Umgebung abgrenzen könnte, als secundäre Qualitäten.

Berkeley giebt zu, dass die primären Qualitäten nicht der Verbindung mit secundären zu ihrem Dasein bedürfen würden, wenn die Materie, die wir zu unseren Wahrnehmungsinhalten hinzudenken, wirkliches Dasein hätte. Er glaubt aber diese Voraussetzung widerlegen zu können, und zwar auf zwiefache Weise. Erstens schliesst er aus dem Nicht-sein der primären Qualitäten, für welches er noch einen anderen Beweis giebt als den sich auf ihre Untrennbarkeit von den secundären berufenden, auf das der Materie. Zweitens glaubt er in dem Begriffe der Materie einen Widerspruch nachweisen zu können. Die erste dieser beiden Widerlegungen kann jedoch offenbar nicht zur Ergänzung des in Rede stehenden Beweises für die blosse Phänomenalität der primären Qualitäten dienen, denn sie setzt, wenn auch nicht ihn selbst, so doch das, was er beweisen will, voraus; und die zweite würde ihn überflüssig machen, denn in dem Nachweise, dass der Begriff der Materie einen Widerspruch einschliesse, wäre schon der für die blosse Phänomenalität aller Wahrnehmungsinhalte, der primären wie der secundären, enthalten. Um indessen die Ablehnung des von der Unmöglichkeit, primäre Qualitäten ohne secundäre vorzustellen, hergenommenen Argumentes für die Unwirklichkeit der ersteren zu rechtfertigen, wird es doch nöthig sein, den Glauben an das Dasein der Materie, wie es auch sonst um ihn bestellt sein mag, gegen Berkeleys zweite Widerlegung in Schutz zu nehmen. Hierzu nun bedarf es nur einer kurzen Bemerkung. Der Begriff der Materie soll einen Widerspruch enthalten. Denn wenn man unter Materie ein Substrat oder einen Träger der Ausdehnung

verstehe, ein Etwas, zu dem sich die Ausdehnung als Modus oder Accidens verhalte, so müsse man annehmen, dass sie, inwiefern sie mehr sei als blosse Ausdehnung, ein völlig eigenschaftsloses Etwas sei, ein Etwas also, das nichts weiter sei, als Etwas überhaupt; ein solches Etwas aber sei in Wahrheit dasselbe wie Nichts. In der That würde die Annahme einer ausgedehnten Substanz, deren ganze Natur oder Wesenheit (essentia) in der Ausdehnung aufginge, und die doch mehr als blosse Ausdehnung, also als leerer Raum, wäre, diesen Widerspruch enthalten. Aber daraus folgt doch nur, dass man den Begriff der Materie nicht in dieser Weise bestimmen darf, dass man sie vielmehr denken muss als etwas, wovon nicht blos die Ausdehnung, sondern was ganz und gar, ohne jeden Rest, Inhalt eines Bewusstseins oder Vorstellens oder Percipirens, wenngleich nicht des unsrigen, sein könne, mit Einem Worte als ein durch und durch Qualitatives.

3. An und für sich zwar nöthigt uns also die Erkenntnis, dass die secundären Qualitäten blosse Wahrnehmungsinhalte sind, nicht, ein Gleiches von den primären anzunehmen. Wohl aber thut dies ihre Begründung. Denn wie zur Natur der ersteren gehört auch zu der der letzteren das Wahrgenommen-werden. Nicht minder als die Gedanken einer ungesehenen Farbe, eines ungehörten Tones, eines nicht gerochenen Geruches, ist der des nicht wahrgenommenen Raumes eine contradictio in adjecto. Lässt sich denn überhaupt ein Wahrnehmungsinhalt denken, für den das Wahrgenommen-werden eine ihm zufällige Beziehung wäre, wie für einen Apfel, der gegessen wird, das Gegessen-werden oder für einen Gerufenen das Gerufen-werden? Ist es nicht unmittelbar evident, dass alle Wahrnehmungsinhalte, der Raum nebst allen primären Qualitäten, nicht minder als die Geschmäcke, die Gerüche, die Farben u. s. w., eben nur Wahrnehmungsinhalte sind und nichts weiter, dass ihr Wahrgenommen-werden so nothwendig zu ihnen gehört wie, nach dem oben angeführten Vergleiche Lotzes, zum Zahnschmerze das Gefühlt-werden oder wie zu einem Phantasiebilde das Eingebildet-werden? Ist es nicht ebenso undenkbar, dass etwas, was im Bewusstsein ist, des Seins im Bewusstseins nicht bedürfe, wie dass etwas, was im Raume ist, auch ausserhalb des Raumes sein könne? „Einige Wahrheiten, sagt Berkeley (Principien VI, vgl. XXII—XXIV, XLV), liegen so nahe und sind so einleuchtend, dass man nur die Augen des Geistes

zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesen rechne ich die wichtige Wahrheit, dass der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objecte, mit Einem Worte, alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz ausserhalb des Geistes haben, dass ihr Sein ihr Percipirt-werden oder Erkannt-werden ist, dass sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgend eines anderen geschaffenen Wesens existiren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existiren müssen, da es etwas völlig Undenkbares ist . . ., wenn irgend einem Theile derselben eine von dem Geiste unabhängige Existenz zugeschrieben wird. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht der Leser nur durch eigenes Nachdenken den Versuch zu machen, in Gedanken das Sein eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges von dessen Percipirt-werden zu trennen."

Im allgemeinen geben die Metaphysiker zwar zu, dass alle Wahrnehmungsinhalte zu dem wahrnehmenden Bewusstsein, dessen Inhalte sie sind, gehören und ohne dieses nicht sein würden, wie das Spiegelbild nicht sein würde ohne den Spiegel, — dass es absurd sei zu glauben, etwas könne zugleich Inhalt eines wahrnehmenden Bewusstseins und Eigenschaft eines von diesem Bewusstsein verschiedenen Dinges sein, als hätte das Ding seine Eigenschaft, ohne sie abzugeben, in das wahrnehmende Bewusstsein hinübergesandt, oder als wäre das Bewusstsein mit seinem Wahrnehmen aus sich selbst herausgegangen, um die Eigenschaft des ausser ihm seienden Dinges zu erfassen. Viele meinen aber, dieses Zugeständnis stehe nicht der Annahme im Wege, dass, zwar nicht die secundären, wohl aber die primären Wahrnehmungsinhalte im allgemeinen mehr oder weniger getreue Bilder von Qualitäten ausser dem wahrnehmenden Bewusstsein existirender Dinge seien, Bilder, die durch die Einwirkung dieser Dinge auf das wahrnehmende Subject in dessen Bewusstsein hervorgerufen würden. Allein diese Behauptung wäre gleichbedeutend mit der, dass zwar jeder Wahrnehmungsinhalt von solcher Natur sei, dass er kein Sein ausserhalb des Wahrnehmens haben könne, dass aber etwas ausserhalb des Wahrnehmens bestehen und sogar seiner Natur nach unwahrnehmbar sein könne, was sich von einem Wahrnehmungsinhalte gar nicht oder nur unwesentlich unterschiede; und das ist doch ein offenbarer Widerspruch. Können, argumentirt Berkeley mit

Recht, die angeblichen Bestimmtheiten an sich seiender Dinge, welche die Originale zu unseren Wahrnehmungsinhalten sein sollen, ihrer Natur nach selbst Wahrnehmungsinhalte sein, so gilt von ihnen, was von allen Wahrnehmungsinhalten gilt: ihr Sein besteht in ihrem Wahrgenommen-werden; im anderen Falle „gebe ich jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem u. s. w.“ (VIII). Insbesondere scheint mir die Möglichkeit ganz ausgeschlossen zu sein, dass zwar der Raum, den wir wahrnehmen, blos in unserem wahrnehmenden Bewusstsein sei, dass es aber ausserhalb unseres Bewusstseins einen zweiten ihm gleichen Raum gebe, der die an sich seienden Dinge in sich fasse.[1])

4. Indessen ist es doch unverkennbar, dass der Raum in einem anderen Verhältnisse zu unserem wahrnehmenden Bewusstsein steht als die secundären Qualitäten. Gehört es gleich zur Natur des Raumes, Bewusstseinsinhalt zu sein, so hat ihn unser Bewusstsein doch nicht als so beschaffenen, wie wir ihn denken müssen, zum Inhalte und kann ihn nicht als solchen haben. Er übersteigt, sozusagen, das Fassungsvermögen unseres wahrnehmenden Bewusstseins. Mit anderen Worten, aus der Anschauung, die wir vom Raum haben, entsteht uns ein Begriff des Raumes, hinter dem das Anschauungsvermögen zurückbleibt; wir haben nur eine sehr unvollkommene Anschauung von dem Raume, dessen Begriff wir haben. Denn seinem Begriffe nach ist der Raum unendlich, und kein Theil von ihm ist so klein, dass er nicht wieder Theile hätte; für unser Anschauen oder Wahrnehmen aber erstreckt er sich nicht weiter als die Reihe der Dinge, die wir in ihm wahrnehmen, und kein Theil von ihm, mag auch seine Entfernung von unserer tastenden Hand oder von unserem Auge die günstigste für diese Organe sein, mögen auch die schärfsten Instrumente unsere Sinne unterstützen, liegt in seiner unendlichen Theilbarkeit vor uns da.

Diese Erwägung könnte auf die Vermuthung führen, der Raum existire in der Beschaffenheit, in der wir ihn begrifflich zu denken nicht umhin können, wirklich, an sich, und in ihm die unseren Sinnen verborgene Materie, und nur die Beschaffenheit, in der wir ihn wahrnehmen, sei insoweit, als sie der vom Denken ihm zu-

1) Eine Ergänzung zu dieser Begründung des Idealismus giebt die folgende Abhandlung (Seele und Leib, gegen das Ende).

geschriebenen widerstreite, ein blosses Phänomen; an sich existire, mit anderen Worten, der mathematische, unendlich ausgedehnte und in allen seinen Theilen ins Unendliche theilbare Raum und in ihm die Materie, blosser Wahrnehmungsinhalt dagegen sei der Sinnenraum (der physikalische Raum), soweit er sich nicht mit dem mathematischen decke, nebst den secundären Qualitäten; unsere Raumanschauung sei objectiv, sofern sie den seinem Wesen nach unendlichen und ins Unendliche theilbaren Raum zum Inhalte habe, subjectiv dagegen, sofern sich ihr der Raum als endlich und von begrenzter Theilbarkeit darstelle, — objectiv, soweit sie adäquat, subjectiv, soweit sie inadäquat sei. Alle wahrnehmenden Individuen würden hiernach denselben Raum wahrnehmen, und zwar nicht im Bilde, sondern im Originale, die Beschränkung und Unvollkommenheit seiner Raumwahrnehmung dagegen hätte jedes Individuum für sich besonders; es gäbe so viele Erscheinungs- oder Sinnenräume als es wahrnehmende Individuen gäbe, aber in ihnen allen wäre als das Erscheinende gegenwärtig, stellte sich dar ein und derselbige mathematische Raum; durch ihre Beziehung auf den einen an sich seienden mathematischen Raum, von dem in jedem wahrnehmenden Bewusstsein bald dieses bald jenes grössere oder kleinere Stück so im Originale enthalten wäre, dass es der Theilung eine wenn auch nicht bestimmte Grenze setzte, hingen alle wahrnehmenden Bewusstsein unter sich zusammen.

Es liesse sich aber auch, zweitens, denken, dass der mathematische Raum, ebensowenig wie eine Erscheinung für unser wahrnehmendes Bewusstsein, eine Form der Dinge an sich, dass er vielmehr eine blosse F i c t i o n sei, etwas, was wir, wie nach Berkeleys Ansicht die Materie, blos zu dem phänomenalen Sinnenraume als das ihm zu Grunde liegende Ansichseiende hinzumeinen. Nach dieser Auffassung würde zwar eine gewisse Uebereinstimmung zwischen den äusseren Wahrnehmungen der verschiedenen Individuen bestehen, die es möglich machte, dass sie sich alle in derselben räumlichen Welt zu leben scheinen, aber jedes individuelle Bewusstsein hätte doch seinen ganzen Wahrnehmungsraum ganz und gar für sich; kein Bestandtheil des Inhaltes des einen wäre zugleich, in demselben Exemplare, auch Bestandtheil desjenigen des anderen; zu jedem individuellen Ich gehörte eine besondere Aussenwelt, und möchte es auch immerhin eine Welt an sich geben, welche die gemeinsame Ursache davon wäre, dass jedes Individuum eine Aussenwelt wahrnimmt, so

hätte sie doch gar keine Aehnlichkeit mit den wahrgenommenen Welten, denn dazu müsste sie räumlich sein.

Es zeigt sich noch eine dritte Möglichkeit, — nämlich die, dass der mathematische Raum weder eine Form an sich seiender Dinge noch eine blosse Fiction unseres Denkens, sondern wie der Sinnenraum, eine Erscheinung sei, und dessgleichen die Körperwelt mit ihren primären Qualitäten, aber eine Erscheinung, ein Wahrnehmungsinhalt, nicht, wie der Sinnenraum und die secundären Qualitäten, für unser Bewusstsein d. i. das Bewusstsein der Individuen, die sich selbst als Theile der räumlich-materiellen Welt erscheinen, sondern für ein absolutes Bewusstsein, in welchem alle nebeneinander existirenden bewussten Wesen als seine Einschränkungen enthalten seien. Ueber die Art der Wahrnehmung, die das absolute Bewusstsein von der räumlich-materiellen Welt hätte, würde hinzuzufügen sein, dass sie lediglich als Gefühl gedacht werden müsse, dass also das absolute Bewusstsein sich zugleich als absolutes Bewusstsein oder Ich und als unendlich ausgedehntes Wesen erscheine; denn äussere Wahrnehmung ohne Gefühl seiner selbst als eines ausgedehnten Wesens ist unmöglich (vgl. o. S. 257), und auch für die Annahme eines absoluten Bewusstseins, dass wie unser eingeschränktes sich selbst als eins mit einem begrenzten Leibe fühlte und zu diesem Leibe eine auf seine Sinnesorgane einwirkende Aussenwelt vorstellte, wird gewiss niemand eintreten wollen. Das Verhältnis jedes individuellen Bewusstseins zu dem mathematischen Raume und den darin enthaltenen Körpern mit primären Qualitäten wäre nach dieser Ansicht ganz dasselbe wie nach der zuerst beschriebenen. Auch nach ihr wäre die unendlich ausgedehnte und ins Unendliche theilbare Körperwelt das gemeinsame Object der Wahrnehmungen aller endlichen Wesen, und zwar nicht im Bilde, sondern im Originale, nur in der oben angegebenen unvollkommenen Weise, so dass doch jedes Individuum seinen besonderen Sinnenraum und seine besondere Sinnenwelt hätte; eine und dieselbe Körperwelt wäre auch nach ihr das in allen Erscheinungen, die für die vielen Individuen dawären, Erscheinende, das in diesen Erscheinungen sich auf unvollkommene Weise Darstellende. Der Unterschied zwischen der ersten und der dritten Ansicht besteht nur darin, dass nach jener die den Erscheinungen zu Grunde liegende Körperwelt wirklich, an sich, existirt, während sie nach dieser zwar von allen individuellen Bewusstsein unabhängig, aber doch selbst wieder Er-

scheinung ist, nämlich Erscheinung für ein absolutes Bewusstsein, und zwar eine Erscheinung, die nicht wieder über sich selbst hinaus auf etwas von ihr mehr oder weniger Verschiedenes als das Erscheinende hinweist, sondern die mit dem, was erscheint, völlig identisch ist.

Ich entscheide mich für die letzte dieser drei Annahmen. Der ersten kann ich nicht zustimmen, weil es mir zur Natur des mathematischen Raumes nicht minder als zu der des Sinnenraumes zu gehören scheint, ein Vorgestelltes, Object eines Bewusstseins zu sein. Entweder hat die zweite Annahme recht, die ihn für eine blosse Fiction, oder die dritte, die ihn für einen Wahrnehmungsinhalt, der nicht wirklich (an sich) daist, sondern nur dazusein scheint, nämlich einen Wahrnehmungsinhalt nicht unseres, sondern eines absoluten Bewusstseins, erklärt. Die zweite Annahme vermag ich allerdings nicht streng zu widerlegen, und das möchte auch wohl in dem Zusammenhange der gegenwärtigen Untersuchung überhaupt unmöglich sein, aber um es zu rechtfertigen, dass ich der dritten den Vorzug gebe, wird es genügen, darauf hinzuweisen, dass wir für die Erklärung der Naturerscheinungen die Voraussetzung der Unabhängigkeit des mathematischen Raumes und der Materie von unserem wahrnehmenden Bewusstsein nicht entbehren können.

An die Möglichkeit, dass, wenn alle endlichen Bewusstsein schwänden, die Körperwelt doch als Inhalt eines unendlichen würde bestehen bleiben, hat auch Berkeley gedacht, wie die oben aus seiner Schrift angeführten Worte zeigen. Aber angenommen auch, er habe geglaubt, dass es sich wirklich so verhalte, angenommen ferner, auch er habe zwischen dem mathematischen unendlich ausgedehnten und ins Unendliche theilbaren Raume als Inhalt eines ewigen Bewusstseins und den unvollkommenen Erscheinungen dieses Raumes als Inhalten der geschaffenen Bewusstsein unterschieden, angenommen endlich, auch er habe gemeint, dass die geschaffenen Bewusstsein Einschränkungen des ewigen seien, und dass demgemäss die in dem ewigen Bewusstsein enthaltene Körperwelt auch in jedem geschaffenen im Originale enthalten sei, nur auf eine unvollkommene Weise: so ist die eben dargelegte Auffassung doch insofern nicht die seinige, als ihm die Materie für eine blosse Fiction gilt, durch die weder ein Ansichseiendes noch ein Wahrnehmungsinhalt, auch nicht ein solcher des ewigen Bewusstseins, gedacht werde (Sect. LXIII—LXXII), und als mithin nach ihm

auch in dem ewigen Bewusstsein die primären Qualitäten nur im Zusammenhange mit secundären vorkommen könnten.

Ebenso nahe als der Lehre Berkeleys steht derjenigen Spinozas die Ansicht, zu der ich mich bekannt habe. Man muss sich, um dies zu erkennen, nur erinnern, dass Spinoza zwar Ausdehnung und Bewusstsein als Attribute Gottes einander nebenordnet, der Körperwelt also Ansichsein zuschreibt, aber sie doch nur als Object des göttlichen Bewusstseins und näher des göttlichen Selbstgefühls existiren lässt (vgl. m. Gesch. der Philos. I. S. 293 f.). Worin ich Spinoza nicht folge, ist (soweit es für die gegenwärtig zur Verhandlung stehende Frage in Betracht kommt), ausser seinem Glauben an das Ansichsein der Körperwelt auch dem göttlichen Bewusstsein gegenüber, seine Bestimmung des Wesens der Materie, dass es ganz in der Ausdehnung aufgehe, dass die Materie also, soweit sie mehr als Ausdehnung oder Raum sei, ein blosses allem Qualitativen entgegengesetztes Etwas sei.

5. Zum Inhalte der äusseren Wahrnehmung gehört auch das Sein in der Zeit. Für seine Behauptung, dass wir die Dinge nur als im Raume und nicht auch als in der Zeit seiend äusserlich wahrnehmen, dass das Sein in der Zeit zum Sein im Raume erst nachträglich dadurch hinzukomme, dass wir uns unseres äusseren Wahrnehmens als eines in der Zeit stattfindenden innerlich bewusst seien, hat Kant einen Beweis gar nicht einmal versucht. Darin freilich muss man ihm beistimmen, dass uns die Dinge ausser uns deshalb als zeitlich erscheinen, weil uns unser sie wahrnehmendes Ich so erscheint. Aber auch als räumlich erscheinen sie uns nur deshalb, weil uns unser Ich so erscheint, nämlich im sinnlichen Gefühle, wie sie uns denn überhaupt nur desshalb erscheinen, weil uns unser Ich erscheint. Wir nehmen unser Ich als zeitlich und räumlich war, und darum nehmen wir auch das Nicht-Ich, die Dinge, die wir als mit unserem Ich zusammenseiend, als enthalten mit ihm in derselben Welt setzen, so wahr. Das Sein in der Zeit kommt also bezüglich der Aussendinge nicht erst nachträglich zum Sein im Raume hinzu, sondern gehört ebenso ursprünglich wie dieses zu dem, als was uns die Aussendinge erscheinen.

Näher muss das Sein in der Zeit zu den primären Qualitäten, die den Objecten der äusseren Wahrnehmung als Erscheinungen für ein absolutes Bewusstsein unabhängig von unsererem Wahrnehmen zukommen, gerechnet werden, denn das Sein im Raume ist nicht anders möglich als in Verbindung mit Sein in der Zeit.

Hiermit ist nicht behauptet, dass die Zeit wie der Raum eine blosse Erscheinung sei. Denn auch das Object unserer inneren Wahrnehmungen, unser wahrnehmendes Bewusstsein selbst oder unser Ich, ist in der Zeit, und während die Körper blosse Erscheinungen für ein absolutes Bewusstsein sind, existirt unser Bewusstsein oder Ich an sich, und ist also das Sein in der Zeit, ungleich dem Sein im Raume, eine Bestimmtheit nicht blos phänomenaler, sondern auch an sich seiender Dinge. Und nicht blos unser Bewusstsein, sondern auch das absolute, dessen Object die Körperwelt ist, welche das Erscheinende in den Erscheinungen für unser äusseres Wahrnehmen ist, ist in der Zeit.

Andererseits hat die Zeit doch das mit dem Raume gemein, dass das Wahrgenommen-werden, das Sein im Bewusstsein, nothwendig zu ihr gehört, denn das Sein des in der Zeit seienden Bewusstseins selbst besteht in seinem Wahrgenommen-werden, nämlich von sich selbst. Dass es kein Widerspruch ist, vom Ich zu sagen, es sei nur, inwiefern es wahrgenommen werde, nämlich von sich selbst, und existire doch wirklich, an sich, ist in dem ersten Abschnitte dieser Abhandlung gezeigt worden. Was von einem von ihm verschiedenen Wesen wahrgenommen wird, existirt nicht an sich, sondern scheint nur dem Wesen, von dem es wahrgenommen wird, zu existiren; dagegen was von sich selbst wahrgenommen wird, existirt wirklich, an sich, denn sonst könnte es sich nicht wahrnehmen.

Die Wahrnehmung, die wir von der Zeit haben, kann nicht in derselben Weise wie die, die wir vom Raume haben, dazu dienen, die Annahme eines absoluten Bewusstseins, welches das unsrige als seine Einschränkung in sich fasse, zu begründen, obwohl auch sie ihren Gegenstand nicht in der Unendlichkeit und unendlichen Theilbarkeit, die wir in seinem Begriffe denken müssen, erfasst. Denn auch ein absolutes Bewusstsein kann nicht die Vergangenheit, die nicht mehr ist, und die Zukunft, die noch nicht ist, wahrnehmen, wenn unter Wahrnehmen das Im-Bewusstsein-haben nicht eines Zeichens oder eines Bildes einer Bestimmtheit sondern einer solchen im Originale verstanden wird; in jedem Zeitpunkte seines Wahrnehmens kann von der Zeit eben nur dieser Punkt in sein Wahrnehmen fallen. Indem das absolute Bewusstsein wie das unsrige in jedem Augenblicke seines Daseins diesen Augenblick wahrnimmt, nimmt es in seiner unendlichen Dauer die unendliche Zeit wahr, aber wie von unserem Be-

wusstsein gilt auch von ihm, dass es niemals die Unendlichkeit der Zeit wahrnimmt. Und der unendlichen Theilbarkeit jedes Zeittheils, den hindurch das absolute Bewusstsein dauert, entspricht eine unendliche Theilbarkeit seines Wahrnehmens, so dass die fortgesetzte Theilung einer Zeitstrecke niemals auf ein Theilchen führen kann, das nicht, während es vom absoluten Bewusstsein durchlaufen wird, Inhalt desselben wäre; aber ganz dasselbe ist auch von unserem Bewusstsein zu sagen, und die unendliche Theilbarkeit irgend einer Zeitstrecke gehört ebensowenig zu dem, was das absolute Bewusstsein, wie zu dem, was das unsrige von ihr wahrnimmt. Das absolute Bewusstsein mag in jedem Augenblicke alles Sein und Geschehen der unendlichen Vergangenheit und der unendlichen Zukunft und jeden Zeittheil jedes Seins und Geschehens, wie klein er auch genommen werden mag, wissen, aber dieses Wissen kann nicht Wahrnehmen sein. Zeit sowie Bewegung und Geschehen können überhaupt nicht in dem angegebenen Sinne des Wortes wahrgenommen werden.

In einer anderen Weise führt jedoch auch die metaphysische Betrachtung der Zeit auf die Idee eines absoluten Bewusstseins, — allerding nur unter einer Voraussetzung, aber einer solchen, die, wie schwer sie auch zu beweisen sein mag, doch von keiner Seite einen Widerspruch zu befürchten braucht, der Voraussetzung nämlich, dass es noch andere bewusste Wesen gebe als das eigene Ich. Denn jedes bewusste Wesen ist in der Zeit, und es ist eine und dieselbe Zeit, in der sie alle sind, das heisst, jedes Erlebnis eines jeden steht zu jedem Erlebnisse jedes anderen in dem Verhältnisse, dass es entweder mit ihm zugleich oder früher oder später stattfindet; nun ist, wie gezeigt wurde, das Dasein der Zeit, obwohl es wirkliches Dasein, Ansichsein ist, doch einerlei mit ihrem Wahrgenommenwerden (in dem weiteren Sinne, in welchem das Wahrnehmen nicht in dem Vorstellen eines in den Zeitpunkt der Gegenwart Fallenden aufgeht, sondern dazu noch ein Sich-Erinnern an etwas dem Gegenwärtigen unmittelbar Vorausgegangenes gehört), und alle wirklichen Vorgänge, die in der Einen Zeit, sozusagen in demselben Exemplare der Zeit, stattfinden, sind auch Wahrnehmungsinhalte eines und desselbigen Bewusstseins; es nimmt aber keines der nebeneinander existirenden Wesen die Vorgänge wahr, die in den anderen stattfinden; mithin muss es über allen nebeneinander existirenden Bewusstsein ein Bewusstsein geben, welches alle wirklichen Vorgänge, deren sich

die nebeneinander existirenden Wesen bewusst sind, d. i. alle Bewusstseinsthätigkeiten derselben, wahrnimmt, ein Bewusstsein, zu dessen Wahrnehmungsinhalte alle in der Welt existirenden bewussten Wesen und alle in der Welt stattfindendenden Bewusstseinsvorgänge gehören.

6. Die idealistische Ansicht, die das Ergebnis der eben angestellten Erwägungen ist, wird bestätigt und ergänzt durch eine Betrachtung, die an das oben (S. 251 ff.) über den Begriff des Daseins Festgestellte anknüpft.

Mein Dasein, fand ich, das Dasein des Subjectes meines Bewusstseins in dem Zeitpunkte der Gegenwart, besteht darin, dass ich identisch bin mit mir, dem daseienden Objecte meines Bewusstseins, also darin, dass ich mich wahrnehme, oder, was dasselbe ist, darin, dass ich — ich bin, — das Dasein eines mit mir in der Welt zusammenseienden Dinges in seinem Zusammensein mit mir in dem Ganzen der Welt, — das Dasein des Weltganzen endlich darin, dass es mich und die mit mir zusammenseienden Dinge in sich fasst. An diese Bestimmungen knüpfen sich die Fragen: welches ist die allgemeine Natur oder Wesenheit der Dinge aussser mir, vermöge derer sie mit mir in der Welt zusammen sind, und welches die Natur oder Wesenheit des Weltganzen, vermöge derer es das mich und alle mit mir zusammenseienden Dinge in sich fassende Ganze ist, und worin besteht das mir und den Dingen ausser mir, also das allen Dingen in der Welt gemeinsame Dasein, und worin das den Dingen in der Welt einerseits und dem Weltganzen andererseits gemeinsame Dasein, das Dasein überhaupt? Was zunächst die letzte Frage betrifft, so ist das Dasein überhaupt das Allgemeinste, was in dem Begriffe meines Daseins enthalten ist; dieses Allgemeinste aber ist das Wahrgenommen-werden von sich selbst überhaupt, die Identität eines Wahrgenommenen überhaupt mit dem Wahrnehmen, dessen Wahrgenommenes es ist, oder das Verhältnis eines Wesens zu sich selbst, das demjenigen gleich ist, in welchem ich zu mir stehe, indem ich das bin, was ich mit dem Worte Ich bezeichne, — m. E. W. das Bewusstsein; im Bewusstsein also besteht das Dasein überhaupt, und mithin ist jedes Daseiende, sowohl jedes Ding in der Welt als auch die Welt selbst, ein Bewusstsein. Wenn dem aber so ist, so besteht das mir und allen mit mir in der Welt zusammenseienden Dingen gemeinsame Dasein oder die Natur, vermöge derer die zusammenseienden

Dinge zusammen sind, darin, dass jedes von ihnen ein bedingtes Bewusstsein, d. i. ein solches ist, welches, um das zu sein, was es ist, des Seins in einem anderen und der Verknüpfung mit anderen bedarf, und das Dasein des Weltganzen darin, dass es ein unbedingtes, absolutes, eine Vielheit bewusster Wesen in sich zusammenfassendes Bewusstsein ist. Aus der hiermit vervollständigten Erklärung des Begriffes des Daseins nun folgt, was wir oben auf einem anderen Wege fanden: dass die Welt, die den Gegenstand unseres gesammten äusseren Wahrnehmens bildet, die räumlich-materielle Welt, nicht die wirkliche Welt sondern nur eine Erscheinung ist; denn ein Bewusstsein ist kein ausgedehntes Ding.

7. Sofern die idealistische Ansicht blos behauptet, dass der Raum und mit ihm die Dinge, die wir in ihm wahrnehmen, nur Erscheinungen seien, bedarf sie in zwiefacher Hinsicht einer näheren Bestimmung. Erstens nämlich hat sie sich darüber zu erklären, ob sie der Körperwelt die Bedeutung blos einer subjectiven oder auch die einer objectiven Erscheinung beimesse, das heisst, ob sie annehme, dass jedes wahrnehmende Subject seinen wahrgenommenen Raum für sich habe, sozusagen ein besonderes Exemplar des allgemeinen Begriffes des Raumes wahrnehme, oder statt dessen, dass sie alle einen und denselben Raum in einem und demselben Exemplare, jedoch in unvollkommener Weise, wahrnehmen, und dass dieser Eine Raum in vollkommener Weise, in seiner Unendlichkeit und unendlichen Theilbarkeit, und mit ihm das uns verborgene Wesen der Materie enthalten sei in einem absoluten Bewusstsein, welches, indem es sich selbst wahrnehme, ein Vielheit von bewussten Wesen als seine Einschränkungen in sich hervorbringe. Zweitens fragt es sich, ob uns unsere äusseren Wahrnehmungen aus einer Einwirkung entstehen, die wir von an sich seienden Dingen erleiden, und falls dies zu bejahen sein sollte, wie diese an sich seienden Dinge zu denken seien.

Bezüglich der ersten dieser beiden Fragen hat die gegenwärtige Untersuchung bereits ihre Entscheidung getroffen, und zwar im Sinne des objectiven Idealismus. Zugleich hat sie sich das Recht erworben, die zweite durch eine bestimmtere zu ersetzen. Denn nach ihrer Erklärung des Begriffes des Daseins sind alle an sich existirenden Dinge bewusste Wesen (bewusst in dem weiteren Sinne des Wortes, in welchem wir selbst es auch in den Zuständen des traumlosen Schlafes oder der höchsten Betäubung sind, vgl. o. S. 246 f.), und als

solche müssen daher auch die Ursachen unserer Wahrnehmungen gedacht werden, wenn sie ausser uns an sich existirende Dinge sind. An die Stelle der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen tritt demnach die bestimmtere, ob dem Phänomene der Körperwelt eine an sich seiende Welt von Wesen, die wie Leibniz sagt, zu denken sind à l'imitation de la notion, que nous avons des âmes, oder als quelque chose d'analogique au moi, von Monaden mit Einem Worte, zu Grunde liege.

Da nach dem objectiven Idealismus die räumlich-materielle Welt Erscheinung für ein absolutes Bewusstsein ist, so müsste man, um mit ihm die Monadologie zu verbinden, annehmen, dass die bewussten Wesen oder Monaden, die das absolute Bewusstsein in sich hervorbringe, auf dasselbe zurückwirkend in ihm jene Erscheinung hervorriefen. Ich lasse es dahin gestellt, ob diese Annahme sich mit dem Begriffe des absoluten Bewusstseins vereinigen lasse. Es genügt hier, zu bemerken, dass es an jedem Grunde für sie fehlt. Denn auch nach ihr entständen doch u n s e r e Wahrnehmungen nicht daraus, dass die Monaden auf uns einwirkten, sondern hätten ihre Ursache in dem Verhältnisse unseres Bewusstseins zu dem absoluten, demzufolge die in diesem enthaltene, von dem unsrigen unabhängige räumlich-materielle Erscheinungswelt auch uns erscheint, nämlich auf unvollkommene Weise. Nur für den subjectiven Idealismus kann also die Monadologie (zu deren Anhängern ich selbst lange gehört habe) in Frage kommen. Ob dieser aber besser thue, sich monadologisch zu gestalten oder mit Fichte (vgl. m. Gesch. d. Philos. II. S. 218—224) anzunehmen, dass die unendliche Vernunft unmittelbar in jedem der in ihr seienden endlichen Vernunftwesen durch die Art, wie sie dieselben beschränke oder zu endlichen mache, die Erscheinung einer Aussenwelt hervorbringe, habe ich hier nicht zu untersuchen. Nur der Ansicht möchte ich Ausdruck geben, dass der subjective Idealismus auch in der monadologischen Gestalt auf eine eigentliche Erklärung der Naturerscheinungen gänzlich verzichten muss, da er dem mathematischen Raume und der Materie nur die Bedeutung von Fictionen und den primären Qualitäten in metaphysischer Hinsicht keinen Vorrang vor den secundären zugestehen kann. Erklärung der Naturerscheinungen ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass der mathematische Raum und die Materie entweder wirkliches Dasein (Ansichsein) haben oder von unserem Bewusstsein unabhängige, ausser-

halb unseres Bewusstseins seiende Erscheinungen für ein absolutes Bewusstsein sind. Mit den Monaden, die selbst in keiner Weise zu der Erscheinungswelt, welche sie in unserem Bewusstsein hervorrufen sollen, gehören, die zwar Ursachen unserer Wahrnehmungen sein würden, aber nichts, was irgendwie in den Erscheinungen, die wir wahrnehmen, verborgen läge, und die darum auch nicht als das in diesen Erscheinungen Erscheinende bezeichnet werden dürften, — mit diesen immateriellen, weder ausgedehnten noch punktuellen, gar nicht im Raume seienden Wesen, die einer ganz anderen Welt angehören würden als die Dinge, die wir äusserlich wahrnehmen, kann die Naturerklärung gar nichts anfangen. Dass man von ihnen keine Anwendung machen könne, um die besonderen Probleme der Natur zu lösen, gesteht Leibniz selbst zu (Système nouveau de la nature 3). Aber auch den Gebrauch, für den er seine Monadologie glaubte empfehlen zu können, den Gebrauch zur Begründung der wahren allgemeinen Principien der Naturerklärung, ist er selbst von ihr zu machen nicht im stande gewesen. In Wahrheit besteht gar kein innerer Zusammenhang zwischen seiner monadologischen Metaphysik und seiner Naturphilosophie (Gesch. d. Philos. I. S. 424 bis 428). Auch Lotzes umsichtiger Erneuerung und Fortbildung der monadologischen Ansicht scheint es mir nicht gelungen zu sein, sie in der Naturerklärung in der Weise fortzuführen, wie es geschehen müsste, um die subjectiv-idealistische Lehre vom Raume und der Materie auch nur einigermassen glaubhaft zu machen.

8. Nachdem hiermit die Untersuchung des äusseren Wahrnehmens, wie sich sein Inhalt zum Ansichseienden verhalte, ihr Ziel erreicht hat, wird es zur Beantwortung der gleichen Frage bezüglich desjenigen Wahrnehmens, das in gewissem Sinne das Verbindungsglied zwischen dem inneren und dem äusseren bildet, des sinnlichen Fühlens, wie es oben genannt wurde, nur weniger Worte bedürfen.

Ohne Zweifel sind die Zustände, die wir so als die unsrigen wahrnehmen, dass sie uns ihren Ort an einer mehr oder weniger bestimmten Stelle unseres Leibes zu haben scheinen, z. B. in den Fingerspitzen, wenn wir einen kalten oder heissen Gegenstand berühren oder über eine rauhe oder glatte Fläche streichen, im Arme, wenn wir ihn krümmen oder ausstrecken, im Gaumen, wenn wir durstig sind, im Kopfe, wenn er uns weh thut, — ohne Zweifel sind diese Zustände, gleichviel, ob sie angenehm oder unangenehm oder keines von beiden

sind, untrennbar von ihrem Wahrgenommen- oder Gefühlt-werden durch uns. Selbst wer daran festhalten möchte, dass die secundären Qualitäten den Dingen, an denen wir sie wahrnehmen, unabhängig von unserem Wahrnehmen zukommen, wird nicht verkennen, dass es zur Natur jedes fühlbaren Zustandes gehört, von uns gefühlt zu werden. Dessenungeachtet könnten die Inhalte unseres Fühlens wirkliche Bestimmtheiten unseres Ich sein. Denn unser Ich selbst hat kein Dasein ausserhalb des Bewusstseins, das wir von ihm haben, und doch existirt es wirklich, an sich; und alle ihm an sich zukommenden Bestimmtheiten, die wir innerlich wahrnehmen, unser äusseres Wahrnehmen, unser innereres Wahrnehmen, unser sinnliches Fühlen, unser begriffliches Denken, überhaupt unsere Bewusstseinsthätigkeiten, kommen ihm, unbeschadet ihrer Wirklichkeit, nur insofern zu, als es Object unseres inneren Wahrnehmens ist; wenn es aber der Wirklichkeit der Bestimmtheiten, denen wir uns in der inneren Wahrnehmung bewusst sind, keinen Eintrag thut, dass es zu ihrer Natur gehört, von uns wahrgenommen zu werden, so könnte es sich ebenso mit denjenigen verhalten, deren wir uns im sinnlichen Fühlen bewusst sind.

Diese Auffassung scheitert nun aber an der Erwägung, dass unserem Ich, da es nichts anderes ist als unser sich selbst zum Gegenstande habendes wahrnehmendes Bewusstsein, keine anderen Bestimmtheiten zukommen können, als solche, welche, wie das äussere Wahrnehmen, das innere Wahrnehmen, das sinnliche Fühlen, das begriffliche Denken, besondere Weisen unseres Ich-seins, also unseres sich selbst erfassenden Bewusstsein sind, dass dagegen die gefühlten Zustände, z. B. ein Brennen auf der Zunge, ein Sausen in den Ohren, ein Schmerz im Zahne, ebensowenig besondere Weisen oder Seiten des Bewusstseins sind wie die secundären Qualitäten der Körper. Vielleicht wird eingewandt: die Gefühlsinhalte seien freilich keine wirklichen Bestimmtheiten des Ich, wenn man unter dem Ich lediglich das Subject der Bewusstseinsthätigkeiten als solches verstehe, denn das Subject der Bewusstseinsthätigkeiten sei als solches in der That nichts anderes als das Bewusstsein selbst, und das Ich in dieser Bedeutung des Wortes könne keine anderen Bestimmtheiten haben als Bewusstseinthätigkeiten; aber es bleibe die Möglichkeit, dass das Ich in dieser Bedeutung des Wortes oder das Bewusstsein nicht ein vollständiges Wesen, sondern nur eine Seite eines Wesens sei, und

dass die Gefühlsinhalte wirkliche Bestimmtheiten dieses vollständigen, das Ich oder das Bewusstsein in sich hervorbringenden Wesens, der Seele seien. Gegen diesen Einwand wäre auf die Entwickelung des Begriffes des Daseins zurückzuweisen, die das Ergebnis hatte, dass Dasein und Bewusstsein dasselbe seien, dass es also eine Seele, die mehr als Bewusstsein wäre, und vollends eine solche die ausser den Bewusstseinsthätigkeiten Bestimmtheiten hätte, welche zugleich Bestimmtheiten eines blos phänomenalen, unbewussten Dinges, des Leibes wären, nicht geben könne.

Sind demnach die Zustände, welche die Inhalte unseres Fühlens in der Weise ausmachen, dass wir sie als Bestimmtheiten zugleich auf unser Ich und auf unseren Leib beziehen, gleich den secundären Qualitäten, die wir äusserlich so wahrnehmen, dass wir sie als Bestimmtheiten äusserer Dinge setzen, blosse Phänomene, und näher Phänomene blos für unser eigenes Bewusstsein, so erfassen wir durch das sinnliche Gefühl doch auch einerseits ein Ansichseiendes, andererseits eine objective Erscheinung, — ein Ansichseiendes, inwiefern der Gegenstand unseres Fühlens derselbe ist, wie der unseres inneren Wahrnehmens, nämlich das Ich, und eine objective Erscheinung, inwiefern der Gegenstand unseres Fühlens ein solcher ist, von dem wir auch äussere Wahrnehmungen haben, nämlich unser Leib als im Raume seiendes Ding.

9. Ich schliesse mit einer Andeutung über die Lösung eines Problems, das durch die vorstehende Begründung des objectiven Idealismus zu nahe gerückt ist, als dass ich es hier ganz beiseite lassen dürfte, — des Problems des Zusammenhanges von Leib und Seele.

Wird unter Seele ein Wesen verstanden, dem Bewusstseinsthätigkeiten zukommen, so geht jede Seele ganz in dem Bewusstsein auf, dessen Theile und besondere Weisen die ihr zukommenden Bewusstseinsthätigkeiten sind. Die Annahme, dass ein Subject von Bewusstseinsthätigkeiten noch etwas anderes sei als dieses, dass es ein Ding sei, zu dessen Natur oder Wesenheit neben anderem das Bewusstsein oder das Vermögen, bewusst zu werden, gehöre, gilt dem objectiven Idealismus für eine blosse Erdichtung. Der Leib einer Seele sodann ist der Körper, den sie als zu sich gehörend, als eine Seite desselben Wesens, dessen andere Seite sie selbst als Seele sei, wahrnimmt, indem sie gewisse Inhalte ihres Wahrnehmens als ihre

Zustände, die in ihm ihren Sitz haben, auffasst, — m. E. W. der Körper, den sie in der Weise wahrnimmt, welche oben Fühlen genannt wurde. Er ist kein Ding an sich, sondern nur eine Erscheinung, aber eine solche nicht blos für die Seele, deren Leib er ist, sondern, wie alle Körper, für ein absolutes Bewusstsein, — keine blos subjective, sondern eine objective Erscheinung. Er besteht unabhängig von der Seele, deren Leib er ist, als Object eines absoluten Bewusstseins, zu welchem sich die Seele als eine Einschränkung verhält. Von dem absoluten Bewusstsein wird er in vollkommener Weise, bis in die kleinsten Theile und nicht blos seinen primären Qualitäten, sondern auch der Materie und ihren inneren Zuständen nach, wahrgenommen oder, bestimmter, gefühlt, von der Seele in unvollkommener Weise. Die Seele ist hiernach, wie Spinoza lehrte, idea corporis, Bewusstsein oder Vorstellung oder, bestimmter, Gefühl ihres Leibes, oder näher diejenige Vorstellung von ihrem Leibe, die in der Vorstellung, welche das absolute Bewusstsein von der ganzen Körperwelt hat, so enthalten ist, dass ihr Subject nicht das absolute Bewusstsein als solches, sondern eine Einschränkung desselben ist.

Auf die Frage, die nach diesen Bestimmungen sich aufdrängt, welche Beschaffenheit es sei, durch die ein Körper zu dem absoluten Bewusstsein in dem Verhältnisse stehe, dass er nicht nur von diesem, sondern von einer Einschränkung desselben, die ein Bewusstseinsindividuum sei, gefühlt werde, und so Leib einer Seele sei, wird der objective Idealismus mit Spinoza antworten müssen: es sei seine Einheitlichkeit, und jeder Körper, der nicht nur von uns als eine Einheit aufgefasst werde, sondern diese Bedeutung auch für das absolute Bewusstsein habe, sei mithin Leib einer Seele. Nicht aber wird er Spinoza folgen in der Erklärung, die derselbe von dem Begriffe der Einheitlichkeit oder Individualität eines Körpers giebt, dass nämlich ein einfaches Individuum, ein corpus simplicissimum, gebildet werde durch ein Stück Materie, dessen Theile continuirlich zusammenhängen, und welches, ohne Veränderung der Lage seiner Theile in Beziehung aufeinander, sich relativ zu seiner Umgebung bewege und dadurch gegen dieselbe abgrenze, und dass ein zusammengesetztes Individuum, ein corpus compositum, entstehe, wenn eine Anzahl einfacher Individuen durch ihre gleichen und verschiedenen Bewegungszustände in eine gewisse Gemeinschaft miteinander treten (Eth. II pr. XIII). Denn abgesehen davon, dass nach diesen Bestimmungen

die Einheitlichkeit der einfachen und die der zusammengesetzten Individuen zwei Arten von Einheitlichkeit wären, zu denen die gemeinsame Gattung fehlte (Gesch. d. Philos. I S. 308 f.), sind alle Theile eines Stückes Materie, das ihnen entspricht, doch nur äusserlich zusammen, und die Einheit eines solchen Stückes ist, gleich der einer Gruppe von Bäumen in einem Walde oder der eines von der Zeichnung eines Kreises umschlossenen Stückes eines Blattes Papier oder der eines Sternbildes, nur eine Fiction eines Betrachters, der unter irgend einem subjectiven Gesichtspunkte die äusserlich zusammenseienden Theile aus ihrer Umgebung heraushebt und zum Gegenstande Einer Vorstellung macht. Wer mit Cartesius und Spinoza die Materie für ein Etwas hält, das keine anderen Eigenschaften als die Ausdehnung habe und doch sich vom leeren Raume unterscheide, für ein, abgesehen von seiner Ausdehnung, allem, was einem Bewusstsein zum Inhalte dienen könnte, entgegengesetztes, mithin auch jeder Natur oder Beschaffenheit oder Wesenheit, durch die es ihm entgegengesetzt sein könnte, entbehrendes Etwas, muss folgerichtig leugnen, dass es überhaupt Körper, zu deren Natur das Eins-sein gehörte, Körper von wahrer oder objectiver Individualität geben könne. Alle Zusammenfassungen und Abgrenzungen, muss er behaupten, durch welche die Materie in eine Vielheit von Körpern zerlegt wird, werden nur durch den Betrachter hineingetragen. Wenn daher der objective Idealismus mit Spinoza die Seele für eine einen einheitlichen Körper zum Gegenstande habende Einschränkung des die ganze materielle Welt zum Gegenstande habenden absoluten Bewusstseins erklärt, so wird er gegen ihn annehmen müssen, dass die Beschaffenheit eines einheitlichen Körpers, die ihn zu einem einheitlichen und damit zum Leibe einer Seele macht, nicht in einer gewissen Verbindung primärer Qualitäten, in einer gewissen Gestalt, einem gewissen Bau und einem gewissen Verhalten in Bezug auf Ruhe und Bewegung bestehe, sondern zu dem sich seiner Natur nach unserem Wahrnehmen entziehenden Substrate seiner primären Qualitäten, zu der inneren Bestimmtheit seiner Materie gehöre. Damit verzichtet er ein für allemal auf ihre Erkenntnis. Nicht sie selbst, sondern nur die wahrnehmbare Körperform, welche zugleich ihre Wirkung und die Bedingung ihres vollendeten Daseins ist, können wir erkennen, nämlich durch Beobachtung derjenigen Körper und ihrer Entwicklung, auf deren Beseeltheit wir aus der Analogie ihres

Baues und ihrer Verrichtungen mit dem Bau und den Verrichtungen unseres Leibes schliessen.

Die hiermit angedeutete Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe scheint nun aber unvereinbar zu sein mit der oben gefundenen Lösung des Problems, wie das Bewusstsein oder Ich sich selbst zum Gegenstande haben könne. Denn der Leib entsteht und vergeht, und mit ihm die Seele, wenn ihre Wesenheit darin besteht, das fühlende Bewusstsein ihres Leibes zu sein; dagegen muss, wie gezeigt wurde, jedes Bewusstsein als unentstanden und unvergänglich gedacht werden, wenn es zu seiner Wesenheit gehört, sich selbst zum Gegenstande zu haben.

Der Versuch, den Glauben an die Ewigkeit jedes bewussten Wesens zu retten, hat die Wahl zwischen zwei Wegen. Der eine ist derjenige der Metamorphosenlehre Leibnizens, derzufolge jedes bewusste Wesen ewig mit demselben Leibe verbunden ist, der sich nur von Zeit zu Zeit in solchem Masse umbildet, dass der Schein seiner völligen Auflösung entsteht. Der andere würde eingeschlagen werden mit der Annahme, ein bewusstes Wesen brauche nicht immer eine Seele zu sein; es sei also denkbar, dass ein bewusstes Wesen, welches Seele eines Leibes sei, zwar erst mit der Entstehung des Leibes eine Seele geworden, aber nicht selbst erst entstanden sei, und dass es mit dem Vergehen des Leibes zwar aufhören werde, eine Seele zu sein, aber nicht selbst vergehen werde. Mit dieser zweiten Annahme liesse sich dann die nähere Bestimmung verbinden, nur als Seele eines Leibes könne ein bewusstes Wesen zu einem helleren und reicheren Inhalte seines Bewusstseins gelangen und die in ihm angelegte Möglichkeit höherer Formen der Bewusstseinsthätigkeit in Wirklichkeit verwandeln. Und weiter dürfte vermuthet werden, dass jedes bewusste Wesen, so oft es längere oder kürzere Zeit der Verbindung mit einem Leibe entbehrt habe, wieder in eine solche eintrete, und vielleicht auch, dass es sich in diesem Wechsel zu immer höheren Daseinsweisen entwickele.

Die Metamorphosenlehre leidet an zu grosser Unwahrscheinlichkeit, als dass ich in dieser Skizze ihre Ablehnung zu rechtfertigen brauchte. Aber auch gegen die Annahme eines zeitweilig leiblosen Daseins der bewussten Wesen erheben sich ansehnliche Bedenken. Aus dem Inhalte eines Bewusstseins, könnte zunächst eingewandt werden, aus welchem infolge der Auflösung seiner Verbindung mit

einem Leibe die phänomenale Körperwelt völlig verschwunden wäre, würde überhaupt alles von ihm selbst Verschiedene verschwunden sein; so aber wäre es ein Bewusstsein ohne allen Inhalt, denn so lange ein Bewusstsein nicht etwas von ihm selbst Verschiedenes zum Inhalte hat, so lange es nicht Zustände, die nicht Bewusstseinsthätigkeiten sind, als die seinigen wahrnimmt, kann es auch nicht sich selbst zum Inhalte haben. Sollte es ferner nicht ein sich selbst widersprechender Gedanke sein, dass es bewusste Wesen gebe, welche Einschränkungen des absoluten Bewusstseins, zu dessen Natur es gehöre, eine räumlich-materielle Welt wahrzunehmen, seien, und in denen selbst doch jede Spur einer Wahrnehmung fehlte, die sich auf die räumlich-materielle Welt bezöge? Welcher Art endlich könnte wohl die zwischen einem bewussten Wesen, das zu seinem Dasein nicht der Verbindung mit einem Leibe bedürfte, und einem einheitlichen Körper, dessen Einheitlichkeit seiner Verbindung mit einer Seele vorherginge, bestehende Beziehung sein, in der der Grund dafür läge, dass dieses bewusste Wesen und dieser Körper sich als Leib und Seele miteinander vereinigten?

Ich stimme diesen Bemerkungen darin bei, dass ein bewusstes Wesen auch nicht für einen Augenblick der Beziehung seines Bewusstseins auf die Erscheinungswelt völlig entbehren kann. Ununterbrochen muss sich jedes bewusste Wesen, wenn auch in der dunkelsten und einförmigsten Weise als ein zugleich bewusstes und räumlich-materielles Wesen fühlen und durch dieses Gefühl mit der Körperwelt in Verbindung stehen. Hiermit aber glaube ich keineswegs schon zugestanden zu haben, dass ein bewusstes Wesen nothwendig immer Seele eines Leibes sei, wenn damit gesagt sein soll, dass es einen bestimmten, mehr oder weniger bestimmt gegen seine Umgebung abgegrenzten, grösseren oder kleineren Theil der Körperwelt als zu ihm gehörend, als eine andere Seite seiner Wesenheit fühle, indem es gewisse Inhalte seines Bewusstseins, die ihm als seine eigenen Zustände erscheinen, in ihn hineinverlege. Vielmehr halte ich mich für berechtigt, dieser Ansicht folgende Hypothese oder vielmehr Idee zu einer Hypothese, der vielleicht eine wenn auch nur entfernte Aehnlichkeit mit der Art, wie sich Spinoza die Ewigkeit des individuellen Geistes dachte (Gesch. d. Philos. I. S. 335 ff.), zu Gute kommt, gegenüberzustellen.

Die ganze Körperwelt, das Object des Einen absoluten Bewusst-

seins, ist ein einheitliches Wesen. Ihre Einheit, die ihren Grund in der inneren, uns für immer verborgenen Natur der Materie hat, ist aber eine vielseitige (etwa wie die einer Kurve, die viele Eigenschaften hat, deren jede zur Definition ihres Begriffes hinreicht, sodass sie in Bezug auf dasselbe Coordinatensystem durch viele Gleichungen, deren jede ihr eigenthümliche Constanten hat, ausgedrückt werden kann). In jeder dieser einseitigen Einheiten ist die Körperwelt Object nicht blos des absoluten Bewusstseins, sondern auch einer Einschränkung desselben, die für sich ein bewusstes Wesen ist. Und umgekehrt ist jedes bewusste Wesen eine einer solchen einseitigen Einheit der Körperwelt entsprechende Einschränkung des absoluten Bewusstseins. Jedes bewusste Wesen hat also ununterbrochen zum Gegenstande seines (fühlenden) Bewusstseins das Ganze der Körperwelt nach der Seite einer seiner Einheiten hin. Aber dieses jedem bewussten Wesen eigene Gefühl des Ganzen der Körperwelt ist noch dunkler und unbestimmter als dasjenige, welches wir etwa im Zustande des tiefsten traumlosen Schlafes von unserem Leibe haben. Ein bewusstes Wesen braucht hiernach, um überhaupt dazusein, nicht Seele eines Leibes zu sein, man müsste denn, die Bedeutung des Wortes Leib erweiternd, sagen, die ganze Körperwelt sei sein Leib. Zur Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele muss man weiter annehmen, dass der in der inneren Natur der Materie überhaupt enthaltene Grund einer einseitigen Einheit der Körperwelt in Verbindung mit dem zu ihm gehörenden bewussten Wesen eine bildende Kraft ist, die, wenn alle Bedingungen ihrer vollendeten Wirksamkeit erfüllt sind, einen einzelnen einheitlichen Körper, einen Thier- oder Menschenkörper, hervorbringt. Indem ein bewusstes Wesen so Seele eines Leibes wird, hört es nicht auf, zu dem Ganzen der Körperwelt in der angegebenen Beziehung zu stehen, denn die engere Gemeinschaft mit einem einzelnen Körper schliesst die weitere mit dem Ganzen der Körperwelt nicht aus. Löst sich der Leib einer Seele wieder auf, so bleibt ihr doch ihre Verbindung mit dem Ganzen der Körperwelt erhalten, und damit auch die Möglichkeit, von neuem wieder Seele eines Leibes zu werden.

Seele und Leib.

Inhaltsübersicht.

I. Die allgemeine Natur der Seelen.

Seele nennen wir jedes Wesen, welches die Fähigkeit des Bewusstseins besitzt. Jedes mit Bewusstsein begabte Wesen ist sich auch seines Bewusstseins bewusst, und zwar als des seinigen, und so hat es die Vorstellung Ich und ist einerlei mit dem von ihm vorgestellten Ich.

Das Dasein wenigstens Einer Seele ist Jedem gewiss, nämlich das der eigenen. Cartesius. Man darf hier aber nicht in den Begriff der Seele die Bestimmung hineinlegen, dass sie mehr als ein individuelles Bewusstsein, nämlich eine Bewusstsein erzeugende Substanz sei. Jedenfalls enthält die Cartesianische Annahme eines an sich qualitätslosen Substrates des Bewusstseins einen Widerspruch. Die Gewissheit des Daseins der Seele schliesst die andere ein, dass die Seele nicht eine blosse Vielheit von Wahrnehmungen, Einbildungsvorstellungen, Urtheilsacten u. s. w. sei, sondern eine untheilbare Einheit, die eine Mannigfaltigkeit von Bewusstseinsvorgängen in sich zusammenfasst, — und nicht eine blosse Aufeinanderfolge momentaner Bewusstseinszustände, sondern ein in der Veränderung mit sich identisch bleibendes Wesen.

Rechtfertigung der Eintheilung der Dinge in solche, die des Bewusstseins fähig sind, und solche, die es nicht sind, vorausgesetzt dass es solche der letzteren Art giebt.

Nähere Bestimmung des Wesens der Seele. Das Ich nimmt zwei Arten von Bestimmtheiten in sich wahr: erstens solche, die es als ihm neben seinem Bewusstsein eigene Zustände auffasst, zweitens Bewusstseinsthätigkeiten. Inwiefern das Ich gewisse Bestimmtheiten der ersteren Art in sich wahrnimmt, fühlt es sich als Leib. Das Ich nimmt nicht blos sich selbst, sondern auch Dinge ausser sich wahr. Den Leib nimmt es auf zwiefache Weise wahr, fühlend als identisch mit sich und äusserlich wahrnehmend als einen Theil des Nicht-Ich. Sich als Leib zu fühlen ist eine Bedingung für die Möglichkeit des äusseren Wahrnehmens.

Das einzige Ding, dessen Dasein uns unmittelbar gewiss ist, ist unser Ich, und von den Bestimmtheiten, die wir als solche unseres Ich wahrnehmen, sind es allein die in Bewusstseinsweisen bestehenden, von denen wir ohne weiteres behaupten dürfen, dass sie uns wirklich zukommen.

II. Die allgemeine Natur der Körper.

Die den Begriff des Körpers constituirende Bestimmtheit ist die dreifache Ausdehnung. Punktuelle Atome würden keine Körper sein. Von den Bestimmtheiten, die wir an den Körpern wahrnehmen, kommen ihnen nur diejenigen wirklich

zu, welche Seiten oder Weisen des Ausgedehntseins sind, die primären Qualitäten die secundären Qualitäten sind blosse Erscheinungen; dessgleichen diejenigen Be_ stimmtheiten, die unser sinnliches Fühlen in den Leib verlegt.

Kein Körper geht ganz in dem auf, was von ihm unserem Wahrnehmen zugänglich ist, in primären Qualitäten, denn durch diese allein kann er sich von keinem blossen Theile des Raumes unterscheiden. Das Raumerfüllende, die Materie, muss aber doch, gleich dem uns Wahrnehmbaren, ein Qualitatives sein. Widerspruch in dem cartesianischen Begriffe der ausgedehnten Substanz, zu der keine andere Bestimmtheit als die Ausdehnung gehöre.

Das erste Grundgesetz der Mechanik, das Gesetz der Trägheit weist auf eine verborgene Qualität der Materie hin, zufolge des Principes des zureichenden Grundes, welches ein analytischer Satz ist. Die Mechanik fordert die Annahme einer verborgenen Natur der Materie ferner dadurch, dass sie den Theilen derselben Kräfte zuschreibt, durch die sie Veränderungen in der Geschwindigkeit anderer Theile hervorrufen. Die auf die allgemeine Natur der Kräfte bezüglichen Grundgesetze der Mechanik. Wenn wir einem Dinge eine Kraft oder ein Vermögen oder eine Fähigkeit zuschreiben, so beurtheilen wir nur eine uns bereits bekannte oder eine uns noch unbekannte und vielleicht unerkennbare Eigenschaft desselben hinsichtlich der Folgen, die sie unter gewissen Umständen nach sich ziehen werde. Das Wirkliche, was wir in den Begriffen der Kraft und des Wirkens denken, ist lediglich die Natur eines Dinges, die sich in Verbindung mit gewissen Verhältnissen und Ereignissen zu dem Eintreten-werden eines gewissen Vorgangs wie der Grund zur Folge verhält, und das Eintreten dieses Vorganges.

Alle wirklichen Vorgänge in der Körperwelt sind, soweit sie wahrnehmbar sind, Bewegungen. Was die Naturwissenschaft dem von der Mechanik über das Innere der Materie Gelehrten hinzufügen kann, sind daher lediglich Bestimmungen über die Geschwindigkeitsveränderungen bewirkenden Kräfte.

III. Ausführung der empirischen Auffassung.

Die Annahme, dass das Bewusstsein eine Eigenschaft oder ein Product eines Körpers sei, muss näher dahin bestimmt werden, dass die von der Mechanik geforderte verborgene Beschaffenheit der Materie, die derselben die Eigenschaft der Trägheit und Geschwindigkeitsveränderungen hervorbringende Kräfte verleihe, ausserdem noch, nicht durch jene Kräfte, sondern neben ihnen, Bewusstseinsthätigkeiten hervorbringe.

Die Frage, ob dies möglich sei, weisst zunächst auf die andere zurück, ob es Körper gebe, die untheilbare Einheiten seien. Die letztere darf nicht ohne weiteres wegen der unendlichen Theilbarkeit der Materie verneint werden, denn die Untheilbarkeit der Wesenheit eines Körpers möchte nicht unbegreiflicher sein als seine Fähigkeit, eine ihm mitgetheilte Bewegung von selbst fortzusetzen und in die Ferne zu wirken. Die Möglichkeit einheitlicher Dinge mit vielen Bestimmtheiten. Die Möglichkeit, dass ein zusammengesetztes Ding eine untheilbare Einheit sei. Was von der einen Seite betrachtet eine Vielheit von Bestimmtheiten, die den Theilen eines Dinges zukommen, und von Beziehungen, die zwischen diesen Theilen bestehen, ist, kann von der anderen Seite betrachtet eine einheitliche untheilbare individuelle Wesenheit, nämlich des jene Theile in sich schliessenden Ganzen, sein.

Sind einheitliche Körper möglich, so gehört zu der verborgenen allgemeinen Natur der Materie eine Beschaffenheit, die ihr die ihr die Anlage oder Fähigkeit verleiht, einheitliche Körper hervorzubringen. Diese Anlage wird zur Wirklichkeit in jedem Stücke Materie, in welchem diejenige allgemeine Beschaffenheit derselben, zufolge deren sie ein ins Unendliche Zusammengesetztes ist, eine gewisse besondere Gestalt erhalten hat. Die Beschaffenheit, auf der die Anlage der Materie, überhaupt einheitliche Körper zu bilden, beruht, ist entweder eine ganz bestimmte oder eine allgemeine, in einer Mehrheit von Arten existirende. Im ersten Falle kann es entweder in der ganzen Welt nur Einen einheitlichen Körper geben oder, wenn es deren viele geben kann, so sind sie der Form ihrer Einheitlichkeit nach gleich. Im zweiten Falle kann es mehrere Arten einheitlicher Körper geben, die sich der Form der Einheitlichkeit nach unterscheiden; es bestehen dann näher die drei Möglichkeiten, erstens, dass jede Form der Einheitlichkeit individuell eigenthümlich ist und mithin jedes mögliche einheitliche Individuum sich von jedem anderen der Form nach unterscheidet, zweitens, dass jede Form allgemein ist, mithin jede einer Vielheit von Individuen gemeinsam sein kann, drittens, dass die Formen theils allgemein theils individuell sind.

Ist es möglich, dass ein zusammengesetzter Körper eine objective Einheit ist, so auch, dass ein einheitlicher Körper in der Veränderung mit sich identisch bleibe, insbesondere, dass er einem Stoffwechsel unterliegen könne, ohne aufzuhören, dasselbe Individuum zu sein.

Sind die Organismen objective Einheiten, so kommt zu den Kräften, mit denen die Theile eines Organismus auch dann auf einander wirken würden, wenn sie nicht seine Theile wären (den physikalischen und den chemischen), eine aus der Form desselben entspringende Kraft hinzu (eine organische oder physiologische Kraft), mit der er als Ganzes auf sich selbst wirkt und die der Sache nach identisch ist mit einer Vielheit von Kräften, mit welchen die Theile auf einander wirken. Diese von einem Theile auf einen anderen wirkenden Kräfte kommen nicht selbst erst im Organismus zu den physikalischen und chemischen hinzu, erhalten aber erst in den zu einem Organismus verbundenen Theilen die Möglichkeit, sich zu bethätigen. Die Ablehnung der Annahme organischer Kräfte seitens der Naturforscher ist nicht gerechtfertigt.

Die organischen Kräfte bringen wie die physikalischen und die chemischen lediglich Geschwindigkeitsveränderungen hervor. Ist daher ein Organismus ein bewusstes Wesen, so ist sein Bewusstsein nicht ein Erzeugnis seiner organischen Kraft, sondern seiner Form kommt die Bedeutung, Bewusstseinssubject zu sein, n e b e n der Bedeutung, organische Kraft zu sein, zu. Es darf aber angenommen werden, dass die Form durch die Weise, wie sie als organische Kraft thätig ist, sich selbst, inwiefern sie Bewusstseinssubject ist, afficirt und so für den Bewusstseinsinhalt bestimmend ist, und dass auch umgekehrt die Bewusstseinsthätigkeit eine ihrem Inhalte entsprechende Rückwirkung auf die Form, inwiefern sie organische Kraft ist, hat und so mittelbar die leiblichen Vorgänge beeinflusst.

Jeder mit Bewusstsein begabte Organismus hat eine ihm individuell eigenthümliche, in der allgemeinen Natur der Materie ursprünglich und unvergänglich angelegte Form. Vermuthung, dass alle Pflanzenformen, wenn es deren überhaupt eine Mehrheit giebt, allgemeine sind.

IV. Die empirische und metaphysische Auffassung.

Die empirische Auffassung lässt sich nicht aufrecht erhalten, weil, wie aus dem über die Möglichkeit der Einheit eines Dinges in einer Vielheit von Bestimmtheiten Festgestellten und aus der Natur des Bewusstseins folgt, ein bewusstes Wesen nicht neben der Eigenschaft des Bewusstseins noch eine andere, insbesondere nicht die der Ausdehnung haben kann. Ferner ist die Voraussetzung der empirischen Auffassung, dass die Körperwelt an sich existire, unmöglich. Die blosse Phänomenalität der Körperwelt folgt daraus, dass sie das Object der äusseren Wahrnehmung ist. Auch ihr Sein im Raume und die Nothwendigkeit. der Materie eine verborgene Qualität zuzuschreiben, welche der zureichende Grund ihrer Trägheit sei und ihren Theilen die Fähigkeit, auf einander zu wirken, verleihe, lassen den Glauben an ihr Ansichsein nicht zu.

Der objective Idealismus, der die Körperwelt (abzüglich der secundären Qualitäten) für den Inhalt eines absoluten Bewusstseins hält, also ihr Unabhängigkeit von dem Wahrnehmen aller eingeschränkten Wesen zuschreibt, darf jedoch annehmen, dass zwischen der Metaphysik und der empirischen Wissenschaft, trotz ihres Gegensatzes hinsichtlich der Bedeutung, die sie der Körperwelt beimessen, eine so weit gehende Uebereinstimmung bestehe, dass jedes Ergebnis der letzteren, und so auch ihre Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Leibe, einer Umdeutung fähig sei, durch die es in eine Wahrheit verwandelt werde, welche auch von der ersteren anerkannt werden müsse.

I.
Die allgemeine Natur der Seelen.

Den Begriff der Seele so zu bestimmen, wie es vor dem Versuche, ihre Natur zu ergründen, möglich und zum Zwecke eines solchen Versuches erforderlich ist, genügt ein einziges Merkmal, das des Bewusstseins, und andererseits ist dieses Merkmal dazu unentbehrlich. Seele nennen wir in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche jedes Ding oder Wesen, welches, wie es im übrigen auch beschaffen sein möge, die Fähigkeit des Denkens oder Bewusstseins besitzt, so dass es entweder immer oder dann, wenn gewisse die Art seines Zusammenseins mit anderen Dingen betreffende Bedingungen erfüllt sind, wirklich denkt. Ein Ding dagegen, von dem wir wissen, dass ihm jene Fähigkeit stets gefehlt habe, und dass ihm auch keine innere Veränderung, bei der es dasselbe Ding bliebe, keine ihm mögliche Entwicklung dazu zu verhelfen im Stande sein werde, würden wir auch dann nicht für eine Seele gelten lassen, wenn wir Eigenschaften an ihm bemerkten, die mit dem Bewusstsein insofern gleichartig wären, als auch sie nicht äusserlich wahrnehmbar wären, wie die Gestalten oder Bewegungen es sind, oder, was dasselbe heisst, unseren

Sinnen nicht als Eigenschaften eines Körpers erschienen. Angenommen z. B. die Lebensvorgänge der Pflanzen hätten ihren Grund in einer ihrer Natur nach allen Sinnen verborgenen Thätigkeit, sei es einer von den Pflanzen selbst als materiellen Dingen, sei es einer von einem immateriellen Wesen, das den Pflanzen einwohnte, ausgehenden, so würden wir doch darum, so lange wir dem allgemeinen Sprachgebrauche folgen wollten, die Pflanzen oder die sie belebenden immateriellen Wesen nicht zu den Seelen rechnen dürfen; dazu wären wir nur dann berechtigt, wenn wir von ihnen wüssten, dass sie zugleich die Fähigkeit des Bewusstseins besässen. Die Lehre des Aristoteles von der lediglich im organischen Bilden sich bethätigenden Pflanzenseele mag der Sache nach richtig sein, seiner Benennung aber jenes belebenden Principes als einer Seele würden wir uns nicht anschliessen können, ohne die überlieferte Bedeutung dieses Wortes zu verändern. Oder angenommen das Fühlen von Lust und Schmerz und das Begehren seien, wie die meisten Psychologen anzunehmen scheinen, nicht besondere Weisen des Bewusstseins, und ein Wesen, dem die Vermögen zu diesen Handlungsweisen zukämen, brauche nicht auch noch das des Bewusstseins oder Vorstellens zu besitzen, so wäre es eine sprachliche Neuerung, wenn wir ein Wesen darum, weil es zu fühlen und zu begehren vermöchte, als eine Seele bezeichnen wollten. Darüber könnte sich, wie mir scheint, nur der täuschen, der, ohne es zu bemerken, das Fühlen und Begehren gegen die Voraussetzung doch als ein solches vorstellte, wie wir es allein kennen, als ein Verhalten eines Bewusstsein besitzenden Wesens.

Nach der eben aufgestellten Begriffsbestimmung ist meine Seele einerlei mit mir selbst. Ich selbst bin meine Seele, denn Ich nenne ich das Subject des von mir als das meinige wahrgenommenen Bewusstseins, des einzigen, das ich überhaupt wahrnehme, und eben dieses Bewusstseinssubject ist auch das, was ich meine Seele nenne. Ebenso ist die Seele jedes anderen Wesens, das die Vorstellung Ich hat, nichts anderes als sein Ich, und sein Ich nichts anderes als seine Seele. Der Ausdruck „Meine Seele“ setzt allerdings eine Unterscheidung zwischen dem, was ich Ich nenne, und meiner Seele voraus; es giebt sich in ihm die Meinung zu erkennen, meine Seele sei nur ein Bestandtheil meiner selbst, wie meine Hände, meine Füsse, mein Kopf Bestandtheile meines Leibes sind, und näher, mein Ich bestehe aus meiner Seele und meinem Leibe. Allein diese Meinung giebt

nicht erst den Wörtern Ich und Seele ihre Bedeutung, sondern ist bereits ein Urtheil über das, zu dessen Bezeichnung sie der Meinende schon vorher bestimmt hat, und zwar ein dieser Bestimmung und mithin sich selbst widersprechendes Urtheil. Denn es ist ein Widerspruch, dass unter Seele das ganze Bewusstseinssubject verstanden werden solle, und dass sie nur ein Theil des ganzen Bewusstseinssubjectes sei, oder dass das Wort Ich nicht mehr als das Bewusstseinssubject bezeichnen solle, und dass doch das Ich das aus dem ganzen Bewusstseinssubjecte und einem anderen Dinge, dem Leibe, zusammengesetzte Ding sei. Sollte meine Seele in der That ein mit meinem Leibe zu einem Ganzen verbundenes materielles oder immaterielles Wesen sein, so wäre das, was ich ursprünglich mit dem Worte Ich meine, nicht dieses Ganze, sondern ein Bestandtheil desselben, nämlich meine Seele, mein Leib aber ein, wie von meiner Seele, so auch von meinem Ich verschiedenes und mit ihm verknüpftes Ding. Genau gesprochen habe ich nicht eine Seele, sondern bin eine solche, während ich, wenn meine Seele ein von meinem Leibe verschiedenes Wesen sein sollte, nicht ein Leib sein, sondern einen solchen haben würde, in dem Sinne, in welchem ich z. B. einen Freund habe oder ein Haus oder eine Heimath. Wie der Ausdruck „Meine Seele“, wenn er wörtlich verstanden wird, eine sich widersprechende Vorstellung bezeichnet, so auch der andere „Mein Ich“, denn er verlangt, dass ich mich von mir selbst, wie das Ganze von einem seiner Bestandtheile oder von einem neben ihm existirenden Dinge, unterscheide. Selbstverständlich wollen diese Bemerkungen den Gebrauch der beiden Wortverbindungen nicht tadeln; ihre Absicht geht lediglich dahin, die Ablehnung einer sich auf sie berufenden Bestimmung der Begriffe der Seele und des Ich zu rechtfertigen.

Wenn jede Seele, welche die Vorstellung Ich hat oder wenigstens dazu befähigt ist, mit diesem Ich völlig einerlei ist, so ist überhaupt jede Seele ein Ich. Denn jedes mit Bewusstsein begabte Wesen ist sich auch seines Bewusstseins bewusst, und zwar als des seinigen, und so hat es die Vorstellung Ich und ist einerlei mit dem von ihm vorgestellten Ich. Die Annahme eines Bewusstseins, welches zwar von einem fremden Beobachter in dem Subjecte, dem es zukäme, entdeckt werden könnte, von welchem dieses Subject selbst aber gar nichts wüsste, nicht die mindeste Kunde hätte, oder, um es noch anders auszudrücken, welches diesem Subjecte nicht auch für es selbst

zukäme, würde einen Widerspruch enthalten, und nicht minder die eines Bewusstseins, das zwar von dem Wesen, dessen Bewusstsein es wäre, wahrgenommen würde, dessen sich aber dieses Wesen nicht als des seinigen bewusst wäre. Denn wie es zur unveräusserlichen Natur des Bewusstseins gehört, irgend einen Inhalt zu haben, so auch, sich in jedem Augenblicke seines Daseins als das den bestimmten Inhalt, den es gerade hat, habende zu erfassen und das erfasste mit sich, dem erfassenden, zu identificiren. Wir können aus der Vorstellung des Bewusstseins dieses Für-sich-selbst-sein ebenso wenig fortlassen, wie aus der Vorstellung der Farbe das Ausgedehnt-sein oder die Intensität, oder aus der der Bewegung das Bestimmt-sein in Bezug auf Richtung und Geschwindigkeit. Ein bewusstes Wesen braucht freilich nicht in jedem Augenblicke seines Daseins sein Bewusstsein zu bemerken oder auf dasselbe zu achten, und ohne Zweifel giebt es deren viele, die gar nicht fähig sind, sich auf die Einheit ihres Bewusstseins in der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes und auf seine Identität in dem Wechsel seiner Bestimmtheiten zu besinnen und so die abgezogene Vorstellung von ihrem Bewusstsein, die abgezogene Vorstellung Ich, oder gar die allgemeine Vorstellung des Bewusstseins oder des Ich überhaupt zu bilden, aber unmöglich kann einem Wesen, so lange es bewusst ist, jene einfache Beziehung zu seinem Bewusstsein fehlen, welche die Voraussetzung ist für die Möglichkeit, dass es sein Bewusstsein bemerke und beachte oder eine abgezogene Vorstellung von ihm bilde, die Beziehung, die darin besteht, dass sein Bewusstsein selbst zu dem ihm Gegebenen und von ihm Aufgefassten gehört. Das zuerst von Fichte bemerkte, dann ausführlicher von Herbart behandelte Problem, wie es möglich sei, dass das Bewusstsein sich selbst zum Inhalte habe, und in dem Inhalt seienden sich selbst, das den Inhalt habende, erkenne, da dazu eine anfangs- und endlose Reihe von Selbsterfassungen erforderlich zu sein scheine, — dieses Problem erkenne ich an, allein es ist, wie ich in früheren Arbeiten zu zeigen versucht habe, lösbar; sollte mir aber auch meine Lösung als unrichtig nachgewiesen werden, so würde ich mich doch der Auffassung von der Natur des Bewusstseins, aus der das Problem entspringt, nicht begeben können, denn sie ist ein primitives analytisches Urtheil, ein Urtheil, das zu gewinnen es nur der Betrachtung des seinen Subjectsbegriff constituirenden Inhaltes bedarf.

Zwei Fragen knüpfen sich sofort an die Feststellung des Begriffes

der Seele: die Fragen nach der Gültigkeit dieses Begriffes und nach dem Maasse seiner wissenschaftlichen Brauchbarkeit. Giebt es wirklich Seelen und wenn es deren giebt, unterscheidet sich das ihnen Eigenthümliche, die Fähigkeit des Denkens oder Bewusstseins, von allen anderen Beschaffenheiten, die wir kennen und die wir in Zukunft noch kennen lernen mögen, in dem Maasse, dass es angemessen erscheint, sie zu einer Klasse zusammenzufassen und diese einem ausgedehnten, durch die Verbindung des negativen Merkmals, nicht Seele zu sein, mit irgend einem positiven charakterisirten Gebiete des Wirklichen nebenzuordnen, oder gar die Dinge überhaupt in Seelen und in solche, die nicht Seelen sind, einzutheilen?

Folgen wir Cartesius, so ist nichts gewisser als das Dasein wenigstens Einer Seele, — der eigenen. Ich bin mir, zeigt er in den Meditationen (vgl. m. Gesch. d. Philos. I. S. 224 ff.), bestimmter Weisen des Denkens oder Bewusstseins bewusst. z. B. in dem gegenwärtigen Augenblicke etwa, dass ich an dem Dasein Gottes oder dem einer Körperwelt zweifle, oder dass ich von mir selbst denke, ich sei etwa Wirkliches, oder dass ich meine, spazieren zu gehen. Und von allen diesen modis cogitandi, die ich in mir antreffe, ist es mir unmittelbar gewiss, dass sie mir zu der Zeit, da ich sie in mir antreffe, wirklich zukommen, während die Wirklichkeit aller ihrer Inhalte, soweit dieselben nicht wieder modi cogitandi sind, z. B. die Wirklichkeit der Farbe, die ich sehe, des Zustandes, den ich in irgend einem Theile meines Körpers fühle, des Spazierganges, den ich auszuführen meine, zunächst bezweifelt werden kann. In jeder dieser einzelnen Gewissheiten aber ist enthalten die allgemeine des cogito überhaupt. Und mit dieser wieder verbindet sich die meines Daseins als einer res cogitans oder Seele, denn wie könnte ich denken, wenn ich nicht wirklich da wäre?

Dass das Cogito gewiss ist und diese Gewissheit die des Existo einschliesst, wird Niemand im Ernste in Abrede stellen wollen. Wenn der Satz Ich denke die Bedeutung einer Aussage über den Begriff des Ich hätte, nämlich dass zum Inhalt desselben das Denken gehöre, so könnte noch gefragt werden, ob der Gegenstand dieses Begriffes existire, gleichwie die Wahrheit des Urtheils, das vom Begriffe des Perpetuum mobile aussagt, er sei der Begriff einer Maschine, die Arbeit leiste ohne Verlust an lebendiger Kraft, oder desjenigen, das von den vollkommen elastischen Kugeln aussagt, dass keine durch den

Zusammenstoss mit einer anderen mehr an lebendiger Kraft gewinne oder verliere, als die andere verliere oder gewinne, nicht die Existenz eines Perpetuum mobile oder vollkommen elastischer Kugeln zur Bedingung hat. Aber Ich denke ist nicht eine Aussage, die den Begriff des Ich erläutern oder inhaltlich vervollständigen will, sondern mein Ich selbst zum Gegenstande hat, und jedes Urtheil setzt die Existenz des Dinges, das seinen Gegenstand bildet, voraus[1]). Cogito heisst, wie Hobbes zu den Meditationen bemerkte, soviel wie Existo cogitans, und darin liegt das Existo.

Auch das könnte nicht der mindesten Beanstandung unterliegen, dass Cartesius, nachdem er die Gewissheit des Cogito und des Existo festgestellt hatte, die Frage Sed quid igitur sum mit Res cogitans beantwortete, wenn er es vermieden hätte, in den Sinn des Ausdruckes Denkendes Ding irgend welche Voraussetzung darüber aufzunehmen, was dazu gehöre, ein Ding d. i. ein Subject mit einem oder mehreren Prädikaten zu sein. Aber das ist nicht der Fall. Indem er das Ich unter den Begriff des Dinges subsumirt, denkt er es als ein Etwas, das nicht in einem Denken oder Bewusstsein, und auch nicht in der Verbindung eines Denkens mit anderen Eigenschaften oder Verhaltungsweisen aufgehe, sondern, ohne selbst eine Bestimmtheit oder Realität zu sein, so zu sagen in alle die Bestimmtheiten, die zum Inhalte des vollkommenen Begriffes von ihm gehören, auslaufe, — als ein Etwas also, das mehr sei, als selbst ein mit einem schrankenlosen Erkenntnisvermögen ausgerüstetes Wesen von ihm zu erkennen vermöchte. Wie, nach seiner Auffassung, der allgemeine Begriff des Körpers kein anderes Merkmal enthält als das der Ausdehnung, keinem Körper also andere Bestimmtheiten zukommen als die, welche, wie die Gestalt, die Lage, der Zustand in Bezug auf Ruhe und Bewegung, besondere Weisen der Ausdehnung sind, aber doch kein Körper gleich den stereometrischen Figuren in blossen Weisen der Ausdehnung aufgeht, so, meint er, seien auch die res cogitantes, die Seelen, zwar lediglich denkende Dinge, aber, indem sie eben Dinge seien, doch nicht blosse Bewusstseins-Exemplare, sondern Theile einer unkörperlichen Substanz, einer materia methaphysica, deren jedem ein Exemplar von Denkthätigkeit, ein individuelles Bewusstsein, anhafte. Dass das Dasein dieser Substanz keine Thatsache sei, wie das des Bewusstseins und seiner mannigfachen Weisen, giebt Cartesius

1) Vergl. o. S. 86, 146 f., 235 ff.

zu. Aber wir erkännten es, meint er, durch einen sicheren Schluss; aus dem Grundsatze, dass es keine Bestimmtheit des Nichts geben könne, und der Thatsache, dass unser Denken oder Bewusstsein existire, schlössen wir dass es als Bestimmtheit eines Etwas, einer denkenden Substanz, existire.

Die Unhaltbarkeit des Cartesianischen Begriffes des Dinges liegt auf der Hand. Ein Ding, dem Bestimmtheiten zukommen, kann nicht etwas sein, was übrig bliebe, wenn man alle Bestimmtheiten von ihm hinwegdächte, — ein Subject mit Prädicaten nicht ein alle Prädicate von sich Ausschliessendes, z. B. ein ausgedehnter Körper nicht ein unausgedehntes Etwas, an das sich, ohne dass es aufhörte, unausgedehnt zu sein, die Ausdehnung so heftete, dass sie von ihm ausgesagt werden dürfte, eine denkende Seele nicht ein Nicht-Denkendes, dem das Attribut des Denkens zukäme. Und auch abgesehen hiervon ist es ein offenbarer Widerspruch, dass, wenn man von einem Dinge alle Bestimmtheiten, also alles, was den Inhalt eines Denkens zu bilden geeignet sei, hinwegdenke, noch etwas von ihm übrig bleibe; denn das übrig Bleibende, welches selbst von einem allwissenden Wesen so wenig erkannt werden könnte, wie eine Farbe gehört, oder eine Bewegung gewogen, oder ein Gedanke in einem Gefäss aufbewahrt werden kann, wäre nicht Etwas, sondern Nichts. Angenommen demnach, die Seelen seien in der That nicht blosse Bewusstseinsexemplare, wie die Körper nicht blosse Theile der Ausdehnung oder des Raumes sind, vielmehr sei jedes individuelle Bewusstsein ein Bestandtheil eines Ganzen in der Weise, dass es zu ihm in dem Verhältnisse des Prädicates zum Subject stände, so könnte doch dieses Ganze nicht in der Verbindung einer Qualität, sei es einer in Bewusstsein aufgehenden, sei es einer das Bewusstsein in sich fassenden, mit einem an sich qualitätslosen Träger oder Substrate bestehen, sondern müsste das mit dem Bewusstsein gemeinsam haben, ein ganz und gar Qualitatives d. i. dem Bereiche dessen, was für ein vollkommenes Erkenntnisvermögen erkennbar wäre, Angehörendes zu sein. Es mag nun sein, dass in solcher Weise in der That die Seele als das Subject, von dem wir die mannigfachen Bewusstseinsweisen aussagen, mehr als das diese Weisen in sich zusammenfassende und in ihrem Wechsel mit sich identisch bleibende individuelle Bewusstsein ist. Aber eine Nothwendigkeit zu dieser Auffassung ergiebt sich wenigstens nicht aus der Begriffsbestimmung der Seele als des Bewusstseinssubjectes.

Denn zu den Weisen eines individuellen Bewusstseins als Prädicaten bedürfen wir keines anderen Subjectes als dieses Bewusstseins selbst. In dem Begriffe des Verhältnisses von Subject und Prädicat liegt, soviel ich sehe, nichts, was mich hindern könnte, mein Ich, das Subject aller Bewusstseinsweisen, die ich innerlich wahrnehme, mit meinem individuellen Bewusstsein selbst, dem Einen und Ganzen, welches alle jene Weisen in sich schliesst, zu identificiren, wie ich ein Dreieck identificire mit dem Einen und Ganzen, welches ohne Rest erkannt wird, wenn alle Bestimmtheiten, die von dem Dreiecke ausgesagt werden dürfen, erkannt werden.

Es zeigt sich hier, beiläufig bemerkt, dass die an die Spitze dieser Betrachtungen gestellte Begriffsbestimmung, welche als das den Seelen Eigenthümliche die Fähigkeit des Denkens oder Bewusstseins angiebt, nicht so verstanden werden darf, als setze sie voraus, dass das Bewusstsein erst die Folge einer von ihm verschiedenen Beschaffenheit der Seele und des Eintretens gewisser Umstände sei. Denn wollen wir uns die Wahl zwischen den beiden einander gegenübergestellten Auffassungen vom Wesen der Seele offen halten, so dürfen wir natürlich den Ausdruck Fähigkeit nur in dem allgemeinen Sinne nehmen, in welchem die Wirklichkeit eines Verhaltens immer die Fähigkeit dazu, das esse das posse, einschliesst, so dass auf die Frage, durch welche Beschaffenheit ein Wesen die Fähigkeit zu einem gewissen Verhalten besitze, die Antwort nicht ausgeschlossen ist, es besitze sie eben durch dieses Verhalten selbst.

Während wir die Entscheidung darüber, ob die Seele, das Subject der Bewusstseinsthätigkeiten, mit dem individuellen Bewusstsein selbst einerlei sei, oder ob dieses nur einen Bestandtheil dessen, was sie ist, bilde, einer besonderen Untersuchung des Wesens der Seele vorbehalten müssen, können wir, jener Untersuchung vorgreifend, schon hier einen anderen Zweifel beseitigen, der ebenfalls den Sinn betrifft, in welchem die Behauptung des Daseins mindestens Einer Seele verstanden werden muss, wenn sie unmittelbare Gewissheit haben soll, — den Zweifel, ob unsere Seele an sich ein einheitliches Ding sei oder nur eine Vielheit von Wahrnehmungen, Einbildungsvorstellungen, Urtheilen und was sonst dazu gehören mag, die nur wir zu einem Ganzen zusammenfassen und als ein solches gegen die Gesammtheit des ausser ihr Seienden abgrenzen, wie wir eine Vielheit von Häusern als eine Ortschaft, eine Vielheit von Bäumen als

einen Wald, eine Vielheit von Sternen als ein Sternbild, eine Vielheit von Menschen als eine Gesellschaft bildend vorstellen. Schon bei der Begriffsbestimmung der Seele griffen wir der Untersuchung über ihr Wesen vor, nämlich durch den Zusatz, dass jede Seele sich ihrer mannigfaltigen Bewusstseinsthätigkeiten als der ihrigen bewusst sei und so sich als ein Ich vorstelle und ein Ich sei. In diesem Zusatze liegt bereits eine Beantwortung der eben aufgeworfenen Frage. Mein Bewusstsein ist nicht, wie David Hume annahm und auch jetzt noch manche Psychologen annehmen, eine blosse Sammlung von Bewusstseinsvorgängen, sondern eine untheilbare Einheit, die eine Mannigfaltigkeit von Bewusstseinsvorgängen, deren Wirklichkeit durch die ihrige bedingt ist, in sich zusammenfasst. Denn ein blos Zusammengesetztes, z. B. eine Gesellschaft bewusster Wesen, kann zwar von einem äusseren Beobachter sowie auch von einem einzelnen seiner Bestandtheile oder von allen, nicht aber von sich selbst, dem Zusammengesetzten, als ein einheitliches Wesen aufgefasst werden, da ein solches Auffassen einen untheilbaren Inhalt hat und daher eine untheilbare Bewusstseinsthätigkeit ist, also nicht das gemeinsame Werk blos neben einander existirender Individuen sein kann. Es mag sein, dass, wie Locke und nach ihm Kant meinten, ein Ding, welches sich selbst als eine untheilbare Einheit erscheint, aus mehreren Individuen zusammengesetzt sein kann; aber dann ist es beides zugleich, ein Zusammengesetztes oder Theilbares und eine untheilbare Einheit; seine Theile sind dann, ohne dass sie aufhören, seine Theile zu sein, so miteinander verbunden, dass sie objectiv, an sich, ein Ganzes bilden, dessen eigenthümliche Natur keine Theilung zulässt.

Noch ein anderes sich an die Behauptung des Daseins mindestens Einer Seele knüpfendes Bedenken kann schon vor einer näheren Untersuchung über das Wesen der Seele gehoben werden. Ich bin mir, inwiefern ich überhaupt Ich bin, meiner selbst als eines nicht erst in dem gegenwärtigen Augenblicke entstehenden, sondern schon vorher existirt habenden Wesens bewusst. Könnte aber diese frühere Existenz meines Ich nicht ein blosser Schein sein? Vielleicht existirte vor dem jetzigen Zeitpunkte überhaupt kein Bewusstsein, oder doch keines an derjenigen Stelle im Zusammenhange der Dinge, an der in diesem Augenblicke das meinige existirt; und wenn dieser Zweifel nicht zulässig sein sollte, so ist doch vielleicht die Identität meines gegenwärtig existirenden Ich mit einem vorher existirt habenden

denkenden Subjecte eine blosse Einbildung. Und wie mein Ich möglicherweise erst in dem gegenwärtigen Augenblicke ins Dasein tritt, so verschwindet es möglicherweise auch schon in diesem selbigen Augenblicke wieder daraus, um einem anderen ihm gleichen oder mehr oder weniger von ihm verschiedenen Platz zu machen. Es liesse sich denken, dass ich, der ich in diesem Augenblicke mir meines Daseins gewiss bin, nur in einer continuirlichen Aufeinanderfolge von Bewusstseinsindividuen, deren jedes einen untheilbaren Zeitpunkt eingenommen hätte, also völlig dauerlos gewesen wäre, das den gegenwärtigen Zeitpunkt einnehmende Individuum wäre. Was ich für mein schon eine Zeit lang existirt habendes Ich halte, mag wohl einer Aufeinanderfolge von Flämmchen gleichen, wie sie entsteht, wenn aus einer Reihe neben einander liegender Oeffnungen Gas ausströmt und eine Ausströmung nach der anderen entzündet und sofort wieder ausgelöscht wird, so dass ein und dasselbe Flämmchen über die ganze Reihe der Oeffnungen hinwegzugleiten scheint, oder einem Tone, in dessen Erzeugung sich so viele Instrumente ablösen, als in seiner Dauer Zeitpunkte enthalten sind.

Ich versuche hier nicht, diesem Bedenken die Möglichkeit zu bestreiten, dass überhaupt ein Ding in demselben Zeitpunkte, in welchem es entsteht, auch wieder vergehe. Es mag sich denken lassen, dass das Dasein eines Dinges lediglich die Grenze zwischen einem vorhergehenden und einem nachfolgenden ununterbrochenen Wechsel von Dingen sei, wie das Sein eines sich bewegenden Körpers an einer bestimmten Stelle seiner Bahn lediglich die Grenze zwischen einem vorhergehenden und einem nachfolgenden Ortswechsel ist. Ohne weiteres aber glaube ich behaupten zu dürfen, dass ein solches nur einen Zeitpunkt einnehmendes völlig dauerloses Ding sich auch nicht zu dauern scheinen oder, was dasselbe ist, sich nicht als ein dauerndes wahrnehmen könnte. Denn um etwas, was einen Zeitabschnitt erfüllt, als ein solches wahrzunehmen, müssen wir es nach einander in den verschiedenen Punkten dieses Zeitabschnittes wahrnehmen, uns in jedem Augenblicke des zuvor Wahrgenommenen erinnernd; unser Wahrnehmen eines ruhigen Seins oder eines Geschehens bedarf also derselben Zeit, der dieses Sein oder Geschehen bedarf, und folglich müssen wir eine Zeit lang existiren, um irgend etwas, sei es uns selbst, sei es ein von uns Verschiedenes, als eine Zeit lang Existirendes wahrnehmen zu können. Es ist z. B. unmöglich, in

einem untheibaren Augenblicke von der Ruhe oder Bewegung eines Körpers auch nur den eine Secunde erfüllenden Theil zu sehen; vielmehr müssen wir, um eine Bewegung oder eine Ruhe von der Dauer einer Secunde zu sehen, eine Secunde lang sehen. Würde ein Körper in jedem Augenblicke von einem anderen Menschen gesehen, so würde von keinem dieser Menschen seine Ruhe oder Bewegung gesehen. Die momentanen Gesichtswahrnehmungen bildeten zwar eine continuirliche Reihe, aber sie setzten sich nicht zu Einer Gesichtswahrnehmung zusammen, die den ruhenden oder sich bewegenden Körper als einen solchen zum Gegenstande hätte.[1]) Ebenso wenig aber wie einen Körper ausser uns oder sonst ein von uns verschiedenes Ding können wir uns selbst als eine Zeit lang daseiend wahrnehmen, ohne wirklich diese Zeit hindurch, mit uns identisch bleibend, dazusein. Ich ziehe jedoch, wenigstens jetzt noch nicht, die Folgerung, dass mein Bewusstsein nicht in jedem Zeitpunkte durch ein anderes Ding oder eine andere Vereinigung von Dingen hervorgebracht sein könne, wie, nach den oben angestellten Vergleichen, eine Flamme in den verschiedenen Zeitpunkten ihres Bestehens durch verschiedene Gasströme genährt werden, ein Ton das Erzeugnis mehrerer nach einander in Thätigkeit gesetzter Instrumente sein kann. Nur dagegen müsste ich mich, wenn es so sein sollte, verwahren, dass jedes der nach einander an der Erhaltung meines Bewusstseins betheiligten Dinge für sich als ein Subject desselben anzusehen sei; vielmehr müsste auf irgend eine Weise in dem Wechsel der mein Bewusstsein erzeugenden Dinge doch das Subject desselben, mein Ich, dasselbe Ding bleiben.

Zugleich mit der Ansicht, dass es eine Täuschung sei, wenn wir die unmittelbare Gewissheit zu haben meinen, nicht bloss, dass wir in dem gegenwärtigen Augenblicke wirklich existiren, sondern auch, dass wir schon vor demselben existirt haben, glaube ich die Lehre Kants widerlegt zu haben, nach der das wirklich, an sich existirende Ding, das wir unser Ich nennen, überhaupt gar nicht in der Zeit ist, sondern als ein in der Zeit seiendes Ding nur unserem Vermögen, von uns selbst afficirt zu werden, unserem inneren Sinne, erscheint. Denn ist es richtig, dass man, um ein sich eine Zeitstrecke hindurchziehendes Sein oder Geschehen wahrzunehmen, sein Wahrnehmen diese Zeitstrecke hindurch fortsetzen muss, so kann ein gar nicht in der Zeit seiendes Wesen ebenso wenig, wie ein in demselben Augen-

1) Vergl. o. S. 272 f.

blicke, da es entsteht, auch wieder vergehendes, eine wenn auch noch so kurze Zeitstrecke zum Inhalte seines Wahrnehmens haben. Uebrigens enthält der Gedanke, dass ein bewusstes oder denkendes oder wahrnehmendes Wesen gar nicht in der Zeit sei, einen Widerspruch, wenn nicht die Wörter Bewusstsein, Denken, Wahrnehmen in einer ganz neuen und dazu gar nicht angebbaren Bedeutung genommen werden sollen, da das, was sonst darunter verstanden wird, eben ein Vorgang in der Zeit ist. Wer annimmt, dass das Ich zwar wirklich (an sich), aber ausser aller Zeit existire, müsste daher weiter behaupten, dass es nicht wirklich denke, sondern nur zu denken scheine. Allein diese Behauptung würde wieder einen Widerspruch enthalten. Denn was in Bezug auf einen Gegenstand Zu-sein-scheinen oder Erscheinen genannt wird, ist in Bezug auf das Ich, dem er erscheint, Wahrnehmen, und ein nicht wirklich denkendes, sondern sich nur zu denken scheinendes Wesen wäre daher ein wahrnehmendes, also doch ein denkendes Wesen.

Es wurde oben nach Feststellung des Begriffes der Seele noch die Frage nach dem Maasse seiner wissenschaftlichen Brauchbarkeit, m. a. W. nach der Bedeutung, die wir der Eigenthümlichkeit der Seelen, dem Bewusstsein oder der Fähigkeit des Bewusstseins, für die Classificirung der Dinge beizumessen haben, aufgeworfen. Es scheint mir aber unmittelbar einleuchtend zu sein, dass es keine grösseren Unterschiede im Gebiete des Wirklichen geben kann als die zwischen dem Bewusstsein und den übrigen Qualitäten oder Bestimmtheiten, und dass es daher nicht nur gerechtfertigt ist, wenn die Wissenschaft in der Gesammtheit des Wirklichen ein Reich der Seelen abgrenzt, sondern dass eine Eintheilung der Dinge überhaupt, die lediglich der allseitigen und nur durch den Zweck der Erkenntnis geleiteten Betrachtung des Weltalls dienen soll, das Reich der Seelen einem Reiche, welches die Gesammtheit der nicht Seelen seienden Dinge umfasst, nebenzuordnen hat, vorausgesetzt natürlich, dass es an sich seiende Dinge giebt, die nicht Seelen sind. Auch glaube ich für diese Ansicht, wenn man mir die Berufung auf ihre unmittelbare Evidenz nicht gelten lassen will, einen Beweis führen zu können. In dem allgemeinen Begriffe der Qualität nämlich liegt eine Beziehung auf den des Bewusstseins, denn unter Qualität oder Bestimmtheit verstehen wir etwas, was sich eignet, den Inhalt eines Vorstellens oder Erkennens, also einer Bewusstseinsthätigkeit, zu bilden. Versuchen

wir, diese Beziehung aus dem Begriffe der Qualität fortzulassen, so bleibt uns nichts übrig. Mir wenigstens geht es so, und ich erinnere mich auch nicht, jemals eine Erklärung dieses Begriffes gehört oder gelesen zu haben, die nicht den des Erkennens oder Vorstellens oder Bewusstseins vorausgesetzt hätte. Wenn dem aber so ist, so leitet der blosse Begriff der Qualität auf den Gegensatz der vom Bewusstsein verschiedenen Qualitäten, also derer, zu denen wir, um sie überhaupt denken zu können, noch eine andere, nämlich ein Bewusstsein, dessen Inhalt sie sein können, hinzudenken müssen, und des Bewusstseins selbst als derjenigen, die mit dem Bewusstsein, als dessen möglichen Inhalt wir sie denken, identisch ist. Und zwar ist dies der einzige Gegensatz, der sich aus dem blossen Begriffe der Qualität ergiebt, und demnach der bedeutsamste von allen im Gebiete der qualitativ verschiedenen Dinge möglichen Gegensätzen, so dass selbst dann, wenn es nur eine einzige Seele geben sollte, die meinige, deren Dasein mir unmittelbar gewiss ist, ihr gegenüber alle übrigen Dinge in Eine Klasse zusammenzufassen wären.

Der Gegensatz der des Bewusstseins fähigen und der dieser Thätigkeit unfähigen Wesen greift insbesondere tiefer als der der materiellen und der immateriellen, es müsste denn sein, dass er der Sache nach mit diesem zusammenfiele, wie es der Fall sein würde, wenn alle nicht mit jener Fähigkeit begabten Dinge Körper wären und alle damit begabten, also alle Seelen, unkörperlich. Angenommen, alle Seelen seien unkörperlich, und es gebe noch andere Arten unkörperlicher Dinge, etwa solche, die als bildende Kräfte in den Pflanzenkörpern wirkten, und andere, die, wie die Seelen, mit einem animalischen Körper verbunden wären und ausser dem Vermögen des organischen Bildens nur noch die drei anderen des Bewegens, eines Fühlens, das nicht eine Weise des Bewusstseins wäre, und eines Begehrens derselben Art besässen, so würden diese unkörperlichen Dinge dennoch den Körpern weniger unähnlich sein als den gleichfalls unkörperlichen Seelen.

Indem die vorstehenden Erörterungen mit der Erklärung, unter Seele sei ein mit der Fähigkeit des Denkens oder Bewusstseins begabtes Wesen zu verstehen, sogleich die Ueberzeugung verbanden, dass jedes Bewusstsein sich selbst zum Inhalte habe, und sich, das gewusste, mit sich, dem wissenden, identificire, und dass daher jede Seele ein Ich sei, — indem sie dann weiter stillschweigend die That-

sache hinzunahmen, dass das Bewusstsein, dessen wir uns bewusst sind, eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten umfasst und dass diese Mannigfaltigkeit sich verändert, — und indem sie endlich erkannten, dass die Seele sich nicht blos als ein in dieser Mannigfaltigkeit einheitliches und in dieser Veränderung mit sich identisch bleibendes Wesen erscheine, sondern ein solches wirklich sei, sind sie bereits über die blosse Feststellung und Rechtfertigung des Begriffes der Seele hinausgegangen. Es kann nun sogleich noch eine weitere, wiederum den Inhalt des Bewusstseins betreffende Bestimmung hinzugefügt werden, und diese Ergänzung wird dazu dienen, die Probleme, mit denen sich die Lehre vom Wesen der Seele zu beschäftigen haben wird, in bestimmterer Gestalt hervortreten zu lassen.

Zum Inhalte des Bewusstseins oder, bestimmter, des wahrnehmenden d. i. sich mit seinem Inhalte noch nicht weiter beschäftigenden, sondern ihn erst einfach habenden Bewusstseins genügt niemals es selbst. Wir nehmen immer noch andere Bestimmtheiten (dieses Wort in der Bedeutung von etwas, was Inhalt eines Wahrnehmens sein kann, verstanden) wahr als unser Wahrnehmen selbst, und zwar zunächst solche, die wir in eine zwiefache Beziehung zu unserem von uns gewussten Bewusstsein, unserem Ich, inwiefern es Object unseres Bewusstseins ist, setzen. Einerseits nämlich fassen wir sie auf als Zustände unseres Ich, andererseits, indem wir das Ich, welches das Object unseres Bewusstseins ist, mit dem Ich, welches das Subject ist, identificiren, als Inhalte seines Bewusstseins oder Wahrnehmens. So enthält unser wahrnehmendes Bewusstsein zwei Arten von Bestimmtheiten des Ich: erstens solche, die es als ihm neben seinem Wahrnehmen eigene Zustände und zugleich als Inhalte seines Wahrnehmens auffasst, zweitens die mannigfaltigen Wahrnehmungsthätigkeiten, deren Inhalte jene nicht selbst wieder in Wahrnehmungsthätigkeiten bestehenden Zustände sind.

Es ist die Natur, wenn nicht aller, so doch vieler der Bestimmtheiten, die wir zugleich als unserem Ich neben seinen Wahrnehmungsthätigkeiten eigene Zustände und als Inhalte seiner Wahrnehmungsthätigkeiten auffassen, Zustände eines ausgedehnten Dinges, eines Körpers, zu sein. Sie sind also, wenn nicht sämmtlich, so doch zum Theil so beschaffen, dass uns unser Ich, als dessen Zustände wir sie wahrnehmen, als ein ausgedehntes, körperliches Ding, als Leib, erscheint, oder, was dasselbe ist, dass wir sie als Zustände eines mit unserem

sie wahrnehmenden Ich identischen Körpers, unseres Leibes, wahrnehmen. Zustände dieser Art sind z. B. diejenigen, die uns entstehen, wenn eine Stelle unseres Leibes gedrückt wird, oder wenn wir mit der Hand über eine rauhe Fläche streichen, oder wenn wir einen Muskel in Thätigkeit setzen, oder wenn uns die Füsse kalt werden, und dergl. Auch alle Arten der körperlichen Lust und des körperlichen Schmerzes, des physischen Behagens und Unbehagens gehören zu ihnen. Ich fasse sie unter dem Namen der sinnlichen Gefühle zusammen, bezeichne so aber auch, wo keine Verwechselung zu befürchten ist, die Wahrnehmungsthätigkeiten, deren Inhalte sie sind.

Wie unsere Bewusstseinsthätigkeiten nicht die einzigen Bestimmtheiten sind, die wir von unserm Ich wahrnehmen, so ist weiter unser Ich nicht das einzige Object unseres Wahrnehmens. Ausser ihm nehmen wir viele Dinge wahr, die wir, indem wir sie zu ihm in das Verhältnis setzen, dass sie Objecte seines Wahrnehmens seien, von ihm unterscheiden. Zu denselben gehört wieder unser Leib. Diesen nehmen wir eben in zwiefacher Weise wahr, innerlich oder fühlend und, indem wir ihn wie die neben ihm existirenden Körper sehen und tasten, äusserlich. Inwiefern wir ihn innerlich wahrnehmen oder fühlen, identificiren wir ihn mit unserem Ich; inwiefern wir ihn äusserlich wahrnehmen, erscheint er uns als ein Theil des Nicht-Ich. Die Bestimmtheiten, denen wir im äusseren Wahrnehmen die Bedeutung von Eigenschaften oder Verhaltungsweisen ausser uns seiender Dinge beimessen, sind zum Theil dieselben, die wir sinnlich fühlend auf unser leibliches Ich beziehen. Es scheint mir wenigstens kein Unterschied zu bestehen zwischen dem Geschmacke, den ich beim Essen als Eigenschaft der Speise auffasse, und dem mir auf der Zunge und im Gaumen auftretenden Geschmacksgefühle, oder zwischen derjenigen Kälte oder Wärme, die ich einem Gegenstande beimesse, den meine Hand berührt, und derjenigen, welche ich in der berührenden Hand als subjectiven Zustand fühle. Wie aber nicht allen Gefühlen in dieser Weise äussere Wahrnehmungen correspondiren, so auch umgekehrt nicht allen äusseren Wahrnehmungen Gefühle. Wenn ich z. B. auch beim Sehen meine Augen fühle, so hat doch der Inhalt dieser Gefühle gar keine Aehnlichkeit mit der gesehenen Farbe und Gestalt. Desgleichen erscheinen mir die Töne immer nur als Kundgebungen äusserer Dinge, nicht zugleich, wie das Hören, dessen Inhalte sie sind, als Weisen meines Befindens. Während ich

mit demselben Sinne den Geschmack des Weines, den ich trinke, und das Geschmacksgefühl, das er mir auf der Zunge erregt, wahrnehme, fühle ich beim Sehen mein Auge nicht mit dem Gesichtssinne, beim Hören die dabei thätigen Theile meines Kopfes nicht mit dem Gehörsinne.

Zwischen dem sinnlichen Fühlen, dessen Gegenstand unser leibliches Ich ist, und dem Wahrnehmen von Körpern, die wir von unserm Ich unterscheiden, besteht ferner das Verhältnis, dass stets das letztere das erstere zur Voraussetzung hat. Denn die Wahrnehmung eines von unserm Ich verschiedenen Dinges ist stets Wahrnehmung seines Zusammenseins mit unserem Ich im Raume; um aber dieses Zusammensein wahrzunehmen, müssen wir unser Ich selbst als ein räumliches Ding wahrnehmen, uns also als Leib fühlen. Wir können z. B. ein Ding ausserhalb unseres Leibes nicht sehen, ohne ihm eine bestimmte Lage in Beziehung auf unseren Leib zuzuschreiben, dessen wir uns dabei als des unsrigen bewusst sind; das Bewusstsein aber, das wir von unserem Leibe als dem unsrigen haben, ist nicht wieder Sehen noch sonst eine Weise des äusseren Wahrnehmens, sondern inneres Wahrnehmen oder Fühlen. So lange demnach eine Seele überhaupt Räumliches wahrnimmt, ist ihr Bewusstsein Fühlen ihrer selbst als eines Leibes.[1])

Ob die Inhalte unseres Fühlens und äusseren Wahrnehmens wirklich (an sich) existirenden Dingen wirklich zukommende Bestimmtheiten oder blosse Bewusstseinsinhalte sind, lässt die hiermit dem Begriffe der Seele hinzugefügte Ergänzung dahingestellt. Das einzige Ding, dessen Dasein uns unmittelbar gewiss ist, ist unser Ich, unser Bewusstsein, und von den Bestimmtheiten, die wir als solche unseres Ich wahrnehmen, sind es allein die in Bewusstseinsweisen bestehenden, von denen wir ohne weiteres behaupten dürfen, dass sie uns wirklich zukommen. Es ist also gewiss, dass wir uns als Leib fühlen und Dinge ausserhalb unseres Leibes sowie unseren Leib selbst äusserlich wahrnehmen; aber ob unser Leib, ob überhaupt die Körperwelt existirt, kann zunächst bezweifelt werden.

II.

Die allgemeine Natur der Körper.

Um tiefer in die Probleme einzudringen, auf welche die Erörterung des Begriffes der Seele geführt hat, will ich versuchen, die am nächsten

1) Vergl. o. S. 256 f.

liegende Annahme über den Zusammenhang des Bewusstseins mit dem Ganzen der Dinge durchzuführen, wofür ich die halte, dass das Bewusstsein auf irgend eine Weise zur Körperwelt gehöre. Hierzu wird es aber nöthig sein, zunächst eine Betrachtung über die allgemeine Natur der Körper anzustellen, die, während sie nach der Weise der Naturforschung das Dasein der Körperwelt voraussetzt, von dem des Bewusstseins noch absieht.

Die den Begriff des Körpers constituirende Bestimmtheit ist die dreifache Ausdehnung. Alle dreifach ausgedehnten Dinge sind Körper, und umgekehrt wäre ein ganz und gar unräumliches Ding, sowie ein solches, das zwar im Raume wäre, aber nicht dreifach ausgedehnt, kein Körper. Insbesondere müssten die punktuellen Atome, die einige Physiker annehmen, für unkörperliche Wesen gelten, und auch eine Vielheit von ihnen würde, durch welcherlei Beziehungen auch die einzelnen mit einander verknüpft und wie sie auch im Raume vertheilt wären, kein Ding bilden, für das die Bezeichnung Körper zuträfe. Die Ansicht, dass alles äusserlich Wahrnehmbare aus punktuellen Atomen zusammengesetzt sei, hebt nicht minder als der Idealismus, der auch die Wirklichkeit des Raumes leugnet, das Dasein der Körperwelt auf. Als ein ausgedehntes Ding nun besitzt jeder Körper eine bestimmte Grösse und Gestalt, hat in jedem Augenblicke eine bestimmte Lage in Beziehung auf alle anderen, und befindet sich stets in einem bestimmten Zustande in Hinsicht auf Ruhe und Bewegung. Diese Eigenschaften, die primären Qualitäten Lockes, kommen nicht zu der des Ausgedehnt-seins hinzu, sondern sind nur verschiedene Seiten derselben. Und von allen denen, die wir durch blosses Wahrnehmen kennen, sind sie die einzigen, die einem Körper wirklich, an sich, zukommen können. Die anderen, wie die Farben, die Töne, die Gerüche u. s. w., die secundären Qualitäten Lockes, sind lediglich Inhalte unseres Wahrnehmens; denn man kann das Gesehen-sein nicht aus der Vorstellung einer Farbe, das Gehört-sein nicht aus der eines Tones u. s. w. ausscheiden, ohne diese Vorstellungen ihres eigenthümlichen Inhaltes zu berauben. Ebenso verhält es sich aus demselben Grunde mit den sinnlichen Gefühlen. Z. B., die Kälte, die ich in den Füssen, und der Schmerz, den ich im Kopfe fühle, sind keine wirklich in den Theilen meines Leibes, in denen ich sie fühle, bestehenden Zustände, noch auch solche, die in meiner Seele neben dem Fühlen, dessen Inhalte sie sind, wirkliches Dasein hätten und

nur fälschlich von mir auf meinen Leib bezogen würden, sondern nur Inhalte meines Fühlens, wie die von mir gesehenen Farben Inhalte meines Sehens sind. Es widerspricht dem nicht, wenn ich zugebe, dass wir die Wirklichkeit des Unbehagens oder des Schmerzes, dessen wir uns bei solchem Fühlen bewusst sind, nicht bezweifeln können; denn das unbezweifelbar wirkliche Unbehagen und der unbezweifelbar wirkliche Schmerz sind nicht die Zustände, die wir in den Leib verlegen, sondern das innere Wahrnehmen oder Fühlen dieser Zustände. Unser inneres Wahrnehmen oder Fühlen einer Lust oder eines Schmerzes ist eben nicht eine gleichgültige Abspiegelung einer Lust oder eines Schmerzes, sondern selbst eine Lust oder ein Schmerz.

Sind die primären Qualitäten der Körper das einzig Wirkliche, was wir von ihnen wahrnehmen, so folgt, dass kein Körper ganz in dem aufgeht, was von ihm unserer Wahrnehmung zugänglich ist. Denn was blos ausgedehnt ist, ist nicht ein Ding im Raume, sondern, wenn es unbegrenzt ist, der unendliche Raum selbst, und, wenn es begrenzt ist, ein Theil des Raumes. Deshalb hat auch ein blos Ausgedehntes, wenn es begrenzt ist, zwar eine Gestalt, aber keine wahrnehmbare, sondern nur eine dadurch, dass die Phantasie eine Farbe oder sonst eine secundäre Qualität hinzudenkt, vorstellbare, und als sich bewegend kann es auch nicht einmal in dieser Weise vorgestellt werden, da kein Raumtheil seinen Ort im Raume wechseln kann.

Das nun, was einen Körper von dem Raumtheile, den er einnimmt, unterscheidet, die Materie, aus der er besteht und die ein Stück der ganzen Materie ist, aus welcher das Ganze der Körperwelt, der alle anderen Körper als seine Theile in sich fassende Körper, besteht, — dieses unserem Wahrnehmen völlig Unzugängliche muss aber mit dem ihm Zugänglichen doch das gemeinsam haben, dass es seiner Natur nach Inhalt eines Wahrnehmens sein könnte. Es muss m. a. W. gleich dem unserem Wahrnehmen Zugänglichen ein Qualitatives, eine einfache oder zusammengesetzte Bestimmtheit sein. Denn ein Unwahrnehmbares, welches solches wäre nicht blos für uns, sondern für alle möglichen wahrnehmenden Wesen, und nicht deshalb, weil kein mit dem zu seiner Wahrnehmung erforderlichen Wahrnehmungsvermögen ausgerüstetes Wesen existirte, sondern deshalb, weil es nichts hätte, was es einem, sei es beschränkten sei es unbeschränkten Wahrnehmungsvermögen als Inhalt darbieten könnte, — ein in diesem Sinne Unwahrnehmbares wäre auch ein des Daseins

Unfähiges. Der cartesianische Begriff der raumerfüllenden Substanz, zu der keine andere Bestimmtheit gehören soll als die Ausdehnung, und die doch als raumerfüllende mehr als blosse Ausdehnung sein soll, widerspricht sich, wie schon oben (S. 308 f.) gezeigt wurde.

Auch das thatsächliche Verhalten der Körper nöthigt uns, der Materie noch andere Bestimmtheiten als die Ausdehnung zuzuschreiben. Schon das erste Grundgesetz der Mechanik, das Gesetz der Trägheit, weist auf eine verborgene Qualität der Materie hin. Denn wenn die Körper, obwohl sie nicht Theile des Raumes sondern Dinge im Raume sind, keine anderen Qualitäten als die primären hätten, so wäre es nach dem Principe des zureichenden Grundes unmöglich, nicht nur, dass ein Körper von selbst aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung überginge (was auch das Gesetz der Trägheit für unmöglich erklärt), sondern auch, dass er (wie das Gesetz der Trägheit verlangt) eine ihm mitgetheilte Bewegung so lange fortsetzte, als ihn nichts daran hinderte. Doch hierüber werde ich etwas ausführlicher sein müssen.

Der von Leibniz als Princip des zureichenden Grundes bezeichnete Satz behauptet, dass in jeder Gruppe von Bestimmtheiten eines Dinges, die es von allen anderen vorstellbaren Dingen zu unterscheiden hinreicht, mit E. W. in der individuellen Wesenheit eines Dinges seine sämmtlichen Bestimmtheiten, auch die in Beziehungen zu anderen Dingen bestehenden, in der Weise enthalten seien, wie es z. B. in der allgemeinen Wesenheit eines Dreieckes, dass es eine von drei geraden Linien eingeschlossene Figur ist, alle den Dreiecken gemeinsamen Eigenschaften sind. Für einen Verstand, der von irgend einem Dinge einen Begriff hätte, dessen constituirender Inhalt durch die ganze individuelle Wesenheit desselben gebildet würde, würden nach diesem Principe also alle diesem Dinge zukommenden Bestimmtheiten Prädicate analytischer Urtheile sein. Und da jeder Sachverhalt den Inhalt eines Urtheils zu bilden geeignet ist, würde ein die individuellen Wesenheiten aller Dinge durchschauender Verstand alle wirklichen Sachverhalte in analytischen Urtheilen, also a priori erkennen.

Die Wahrheit des so verstandenen Princips ergibt sich aus der blossen Betrachtung des zwischen dem Subjecte und dem Prädicate eines richtigen Urtheils bestehenden Verhältnisses. Wir meinen ja, wenn wir von einem Dinge *A* eine Bestimmtheit *B* prädiciren, nicht, dass diese Bestimmtheit neben *A* existire und, im Unterschiede

von anderem neben *A* Existirendem, mit ihm in gewisser Weise verknüpft sei oder ihm anhafte, sondern dass sie ein Theil der das ganze Ding ausmachenden Qualität sei. Diese aber geht auf in dem, wodurch *A* dieses eigenthümliche, von allen anderen möglichen Dingen verschiedene Ding *A* ist, d. i. in seiner individuellen Wesenheit; denn wäre sie aus der individuellen Wesenheit und einer weiteren Bestimmtheit *B* zusammengesetzt, so könnte es ein anderes Ding geben, welches dieselbe individuelle Wesenheit wie *A* hätte und sich von *A* dadurch unterschiede, dass es statt der Bestimmtheit *B* eine andere *C* hätte, die individuelle Wesenheit von *A* wäre also nicht eine individuelle Bestimmtheit, sondern eine allgemeine, aus der erst durch Verbindung mit *B* oder *C* eine individuelle entstände. Dass *A B* sei, heisst also, dass *B* in der individuellen Wesenheit von *A* enthalten sei.

Gegen den Einwand, dass jeder Begriff eines Einzeldinges dessen individuelle Wesenheit zum Inhalte habe, da er sonst nicht der Begriff gerade dieses und keines anderen Dinges sein würde, und dass also, wenn der Leibnizische Satz wahr wäre, alle richtigen Urtheile analytisch sein müssten, und wir mithin der Erfahrung müssten völlig entbehren können, — gegen diesen Einwand bemerke ich, dass unsere Begriffe von Einzeldingen, z. B. die Begriffe „Hauptstadt von Preussen“, „Der hier vor mir stehende Baum“, „Der erste habsburgische Kaiser“, thatsächlich niemals die ganze individuelle Wesenheit ihres Gegenstandes zum Inhalte haben, sondern ihn als diesen besonderen Gegenstand auf eine andere Art kenntlich machen, nämlich dadurch, dass sie ihn auf eine ganz bestimmte Weise in die unserem Wahrnehmen gegebene Welt, die Welt unserer Erfahrungsobjecte, einordnen, m. a. W., dass sie einen Hinweis auf sein eigenthümliches Verhältnis zu unserem Vermögen des Erfahrens enthalten.

Wenn zweitens behauptet werden sollte, dass überhaupt kein Sachverhalt den Inhalt eines analytischen Urtheils bilden könne, da ein solches, indem es lediglich eine zu dem constituirenden Inhalte eines Begriffes gehörende Bestimmtheit wiederhole, gar nichts über den Gegenstand dieses Begriffes aussage, sondern nur den Begriff selbst deutlich mache, so würde ich erwidern, dass diese Kantische Auffassung von der Bedeutung der analytischen Urtheile eine unrichtige Folgerung aus ihrer Definition sei. Denn ein Urtheil heisst analytisch, wenn es durch eine Betrachtung seines Gegenstandes ge-

funden werden kann, die sich auf dasjenige beschränkt, was man durch seinen blossen Begriff vor Augen hat; es kann aber, wie ich in der Abhandlung über den Satz des zureichenden Grundes (S. 96—105) ausführlich dargelegt habe, das Prädicat eines solchen Urtheils sich, während es allerdings objectiv oder der Sache nach oder materiell mit einer der den Inhalt des Subjectsbegriffes bildenden Bestimmtheiten identisch ist, subjectiv oder der Auffassung nach oder formell davon unterscheiden; und dann erweitert ein analytisches Urtheil die Erkenntnis und hat einen Sachverhalt zum Inhalte. So sind alle mathematischen Urtheile, obwohl sie die Erkenntnis erweitern, analytisch. Denn es kommt z. B. zu der Natur einer geraden Linie die Eigenschaft, dass sie die kürzeste Verbindung zweier Punkte ist, nicht noch hinzu, sondern jede gerade Linie hat diese Eigenschaft, indem sie und inwiefern sie eine gerade Linie ist. Die Geradheit einer Linie und ihre Eigenschaft, die kürzeste zu sein, sind dieselbe nur von verschiedenen Seiten oder unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtete Eigenschaft. Um daher zu erkennen, dass die gerade Linie die kürzeste Verbindung ihrer Endpunkte ist, braucht man sich nur die allgemeine Natur der geraden Linien insoweit zu vergegenwärtigen, als sie durch den Begriff der geraden Linie vorgestellt wird.

Eine dritte Schwierigkeit, an der ich hier nicht vorbeigehen darf, entsteht dem Satze vom Grunde aus der Thatsache der Veränderlichkeit der Dinge. Dass ein Ding sich verändern und dabei dasselbe Ding bleiben könne, würde ohne weiteres verständlich sein, wenn wir annehmen dürften, dass es Bestimmtheiten habe, die auf keine Weise in seiner individuellen Wesenheit enthalten seien, sondern zu dieser als ein ihr Zufälliges hinzukämen, ihr also nur anhafteten. Denn dann könnten seine Prädicate sämmtlich oder zum Theil durch andere ersetzt werden, während die individuelle Wesenheit, durch die das Ding dieses eigenthümliche Ding ist, dieselbe bliebe. Wenn dagegen, wie der Satz vom Grunde behauptet, alle von einem Dinge prädicirbaren Bestimmtheiten der Sache nach mit den seine individuelle Wesenheit ausmachenden identisch sind und sich nur der Auffassung nach von ihnen unterscheiden, so scheinen keine anderen Veränderungen möglich zu sein, als dass eine individuelle Wesenheit und mit ihr das Ding, dessen Wesenheit sie ist, verschwände und an seine Stelle ein mehr oder weniger von ihm verschiedenes träte, also Veränderungen, die nicht Veränderungen eines Dinges wären.

Um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, muss man zunächst bemerken, dass die Eigenschaften, Zustände, Verhaltungsweisen, m. E. W. die Bestimmtheiten oder Merkmale, welche in irgend einem Augenblicke die individuelle Wesenheit eines veränderlichen Dinges *A* ausmachen, hinreichen müssen, diesen Augenblick seines Daseins von allen früheren und späteren zu unterscheiden. Denn es seien *p*, *q*, *r* eine Gruppe von Merkmalen, die dem Dinge *A* nur in einem einzigen Zeitpunkte, etwa dem gegenwärtigen, zukommen, während *p* und *q* ohne *r* ihm auch in anderen Zeitpunkten zukämen, so liesse sich ein anderes Ding *B* denken, das im gegenwärtigen Augenblicke mit *A* in den Merkmalen *p* und *q* übereinstimmte, während es sich von ihm dadurch unterschiede, dass in ihm mit *p* und *q* nicht *r*, sondern ein anderes Merkmal *s* verbunden wäre; die Merkmalgruppe *p q* würde also nicht die individuelle Wesenheit des Dinges *A*, sondern die *A* und *B* gemeinsame Wesenheit sein. Man nehme nun an, in der gegenwärtig die individuelle Wesenheit eines Dinges *A* bildenden Vereinigung der Merkmale *p*, *q* und *r* sei implicite das Prädicat enthalten, dass nach Ablauf der Zeit *T* an die Stelle von *r* ein anderes Merkmal ϱ getreten sein werde, dieses ein Zukünftiges vorhersagende Prädicat (das ϱ-sein-werden) sei also mit der Vereinigung *p q r* oder einem zu ihr in dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen stehenden Merkmale der Sache nach identisch, während es sich der Auffassung nach davon unterscheide, oder, was dasselbe ist, die Eigenschaft, ein Ding zu sein, das gegenwärtig die Merkmale *p q* und *r* habe, verhalte sich zu der Eigenschaft, ein Ding zu sein, das nach Ablauf der Zeit *T* die Merkmale *p q* und ϱ haben werde, wie der Grund zur Folge. Alsdann würde von dem Dinge *A* das Urtheil gelten, es, das gegenwärtig aus der Merkmalgruppe *p q* und *r* bestehende, werde nach Ablauf der Zeit *T* aus der sachlich anderen Merkmalgruppe *p q* und ϱ bestehen. Das aber hiesse nichts anderes, als dass, indem an die Stelle der einen Merkmalgruppe die andere trete, das Ding, dessen Wesenheit in der ersten, und das Ding, dessen Wesenheit in der zweiten Gruppe bestehe, ein und dasselbe Ding seien. Und wie seiner individuellen Wesenheit nach, so könnte, unbeschadet des Satzes vom Grunde, ein Ding sich auch den in seiner Wesenheit wie die Folgen im Grunde enthaltenen Bestimmtheiten nach verändern. Und mehr noch: die Wahrheit des Satzes vom Grunde wäre sogar eine Bedingung für die Möglichkeit, dass ein Ding

in der Veränderung mit sich identisch bleibe. Die Voraussetzung, aus der diese Folgerung gezogen wurde, erweist sich nun allerdings sogleich als unzulässig. Es ist offenbar unmöglich, dass in einer Beschaffenheit $p\ q\ r$, die in einem untheilbaren Augenblicke auftritt, das Seinwerden einer mehr oder weniger von ihr verschiedenen Beschaffenheit $p\ q\ \varrho$ enthalten sei. Allein es bedarf nur einer kleinen Abänderung jener Voraussetzung. Statt aus einer einfachen oder zusammengesetzten Bestimmtheit, zu deren Dasein ein untheilbarer Zeitpunkt genügt, müssen wir die individuelle Wesenheit des Dinges A aus einer solchen bestehen lassen, die ein Beharren oder Sich-verändern bedeutet, also ihrer Natur nach nicht in einen untheilbaren Zeitpunkt fallen kann, sondern einer Zeitlänge bedarf. Nehmen wir, bestimmter, an, die individuelle Wesenheit des Dinges A habe eine beliebig kurze bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte reichende Zeitstrecke T hindurch in einer inhaltlich eigenthümlichen Veränderung m bestanden und werde während einer wiederum beliebig kurzen mit dem gegenwärtigen Augenblicke beginnenden Zeitstrecke T' in einer Veränderung m' bestehen, so bleibt das Ding A während der Zeitstrecke $T + T'$ mit sich identisch unter der Bedingung, dass das Gewesen-sein der Veränderung m vor dem gegenwärtigen Zeipunkte und bis zu ihm hin das Sein-werden der Veränderung m' vom gegenwärtigen Zeitpunkte an einschliesse, dass also jenes gegenwärtige Gewesen-sein von m sich zu diesem gegenwärtigen Sein-werden von m' wie der Grund zur Folge oder, was dasselbe heisst, das vergangene m selbst sich zu dem zukünftigen m' wie die Ursache zur Wirkung verhalte. Diese Annahme aber enthält, ungleich der zuerst versuchten, nichts Unmögliches, wenn wir auch keine einzige Veränderung so kennen sollten, dass wir aus ihrem Gewesen-sein ohne Voraussetzung irgend einer Regel das Sein-werden einer anderen vorherzusagen vermöchten.

Gegen die hiermit gegebene Erklärung, wie ein Ding im Wechsel seiner Bestimmtheiten dasselbe Ding bleiben könne, ist der Einwand zu erwarten, sie setze die zu erklärende Möglichkeit schon voraus, indem sie von der Annahme ausgehe, die Inhalte der Veränderung, nämlich m, die individuelle Wesenheit des Dinges A während der Zeitstrecke T, und m', seine Wesenheit während der Zeitstrecke T', beständen selbst wieder in einem Sichverändern des mit sich identisch bleibenden Dinges A. Es genügt nicht, wird man sagen, zu zeigen,

dass A die sich durch die Zeitstrecke T hinziehende Veränderung m gegen die sich durch die folgende Zeit T' hinziehende m' vertauschen könne, ohne seine Identität einzubüssen, sondern es müsste nun weiter gezeigt werden, wie es in der Zeit T seine Identität habe bewahren können; und wenn man, um diese Forderung zu erfüllen, die Zeit T wieder in zwei Zeitstrecken t und t', die von den Veränderungen μ und μ' erfüllt gewesen seien, theile, so werde man wieder vor derselben Aufgabe stehen, und dies müsse sich so lange, bis man durch fortgesetzte Theilung der Zeit auf untheilbare Zeitelemente komme, also ohne Ende wiederholen. Es ist, erwidere ich, in der That eine Bedingung für die Möglichkeit einer Veränderung eines Dinges, dass ihr schon eine Veränderung unmittelbar vorhergegangen sei; dass meine Erklärung aber deshalb, weil sie in dieser Weise die Möglichkeit solcher Veränderung voraussetzt, mangelhaft sei, kann ich nicht zugeben. Und wenn sie auch jene Bedingung für die Möglichkeit veränderlicher Dinge selbst wieder an dieselbe Bedingung bindet, und so fort ohne Ende, so zeigt sie doch, was sie zeigen sollte; denn nicht darum handelte es sich, ob der Begriff der Veränderung überhaupt deshalb, weil er den der ins Unendliche theilbaren Zeit enthalte, mit einem Widerspruch behaftet sei, sondern darum, ob, die Möglichkeit der Veränderung überhaupt und der Zeit vorausgesetzt, das Sichverändern eines Dinges und sein Mit-sich-identisch-bleiben sich mit einander vertragen.

Vergleichen wir jetzt das Princip des zureichenden Grundes mit dem Gesetze der Trägheit, welches behauptet, ein Körper könne nicht von selbst aus dem Ruhezustande in einen Bewegungszustand oder aus dem Bewegungszustande in den Ruhezustand übergehen, noch von selbst seine Bewegung in Hinsicht auf Richtung oder Geschwindigkeit oder beides ändern, sondern es müsse jedem Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung sowie jeder Veränderung eines Bewegungszustandes in Beziehung auf Richtung und Geschwindigkeit unmittelbar eine Veränderung vorhergehen, die in Verbindung mit den zur Zeit bestehenden Verhältnissen den zureichenden Grund für den neuen Zustand bilde.

Soweit er sich auf die Vertauschung der Ruhe mit einer Bewegung bezieht, ist dieser Satz eine Folgerung aus dem des Grundes. In dem vollkommenen Begriffe eines ruhenden und auch weder hinsichtlich seiner inneren Bestimmtheiten noch hinsichtlich seiner

Beziehungen zu anderen Dingen sich verändernden Körpers kann nicht implicite das Eintreten-werden einer Bewegung liegen, was für verborgene Qualitäten auch zur körperlichen Natur gehören mögen; eine Bewegung, in die ein Körper ohne eine unmittelbar vorhergehende ihn irgendwie betreffende Veränderung einträte, würde also des zureichenden Grundes entbehren. Wohl aber ist eben deshalb für die Fortdauer der Ruhe eines ruhenden und von keiner Veränderung berührten Körpers ein zureichender Grund vorhanden; ihr zureichender Grund nämlich besteht in dem Nicht-vorhanden-sein eines solchen für eine Bewegung.

Anders aber verhält es sich mit dem zweiten Theile des Trägheitsgesetzes. Dass ein sich bewegender Körper nicht von selbst aufhören könne, sich zu bewegen, also von selbst seine Bewegung fortsetze, solange ihn nichts daran hindere, folgt keineswegs ohne weiteres aus dem Principe des Grundes. Solange wir keine anderen Bestimmtheiten der Körper kennen als die primären Qualitäten, kann unser Begriff eines Körpers, der vor einem bestimmten Zeitpunkte x und bis zu ihm hin sich bewegt habe, und dessen weiterer Bewegung kein Hindernis entgegenstehe, ebensowenig das Fortbestehen-werden der Bewegung über den Zeitpunkt x hinaus implicite enthalten, wie unser Begriff eines ruhenden und von keiner Veränderung berührten Körpers das Eintreten-werden einer Bewegung. In der bisherigen Bewegung eines Körpers ist also für uns, die wir keine anderen Bestimmtheiten der Körper als die primären Qualitäten kennen, kein zureichender Grund für seine fernere Bewegung zu finden. Wir haben auch kein Recht, zu schliessen: es sei kein zureichender Grund vorhanden, warum ein sich bewegender und durch nichts an der Fortsetzung seiner Bewegung verhinderter Körper seine Bewegung nicht fortsetzen sollte; denn angenommen, es sei kein zureichender Grund für die Fortsetzung der Bewegung vorhanden, so wäre eben dieses ein zureichender Grund für das Aufhören derselben. Ist nun doch, wie das Gesetz der Trägheit behauptet, die bisherige Bewegung eines Körpers in Verbindung mit dem Nicht-Vorhandensein einer Veränderung, die einen zureichenden Grund für das Aufhören der Bewegung enthielte, ein zureichender Grund für die fernere Bewegung, so kann die Ausdehnung nicht die einzige Bestimmtheit der Materie sein, sondern es muss zur Natur derselben eine uns verborgene Qualität von der Art gehören, dass ein sie kennender Verstand nicht

nur das vom ersten, sondern auch das vom zweiten Theile des Gesetzes der Trägheit behauptete Verhalten a priori als eine Nothwendigkeit zu erkennen im Stande sein müsste.

Der dritte Theil des Trägheitsgesetzes endlich, der die von dem zweiten geforderte Fortsetzung der Bewegung näher bestimmt, weist damit auch in bestimmterer Weise auf eine verborgene Qualität hin, deren Dasein sich uns in der Trägheit der Materie kund gebe.

Die Nothwendigkeit, der Materie eine uns verborgene Natur zuzuschreiben, tritt von neuem hervor, wenn wir die Thatsache, dass wir überall einen Wechsel von Ruhe und Bewegung, sowie sich nach Richtung und Geschwindigkeit verändernde Bewegungen antreffen, und die allgemeinen Gründe, die wir für diese aus dem Trägheitsgesetze allein nicht erklärbaren Erscheinungen annehmen ins Auge fassen.

Betrachten wir die Richtung, in der sich ein Körper bewegt, als ein Prädicat seiner Geschwindigkeit, so dass wir an einer Geschwindigkeit zwei Seiten zu unterscheiden haben, die Grösse und die Richtung, und bedienen wir uns der Ausdrucksweise, welche einem ruhenden, also in Wahrheit gar keine Geschwindigkeit besitzenden Körper eine solche von der Grösse Null zuschreibt, so sind alle Veränderungen, die in Hinsicht auf Ruhe und Bewegung in der Welt vorkommen, Veränderungen der Geschwindigkeit. Und weiter lässt sich dann das Ganze aller in Hinsicht auf Ruhe und Bewegung stattfindenden Veränderungen auflösen in Veränderungen der Geschwindigkeit solcher Stücke Materie, die nicht zugleich eine Veränderung in der Lage ihrer Theile in Beziehung aufeinander erleiden; denn ein Körper, der während irgend einer Zeitstrecke eine Veränderung in der Form seines Zusammengesetztseins erleidet, kann immer in Theile zerlegt werden, die während jener Zeitstrecke ihre Form bewahren. Fragen wir nun, welche Gründe die Veränderung der Geschwindigkeit eines aus einem solchen Stücke Materie bestehenden Körpers A haben kann, so belehrt uns die Mechanik: es gehöre dazu ausnahmslos das Dasein eines zweiten Körpers B, und damit sich die Geschwindigkeit eines Körpers A in einer gewissen bestimmten Weise ändere, sei auch, vorausgesetzt, dass dieser Veränderung kein Hindernis im Wege stehe, nichts weiter erforderlich als das Dasein eines, gewissen Bedingungen hinsichtlich seiner Masse (d. i. der Menge seiner Materie), seiner Lage, seines Bewegungs-

zustandes und seiner Beschaffenheit entsprechenden Körpers *B*. Nennen wir also die Fähigkeit oder das Vermögen eines Körpers *B*, unter gewissen Bedingungen durch sein Dasein eine Veränderung der Geschwindigkeit eines anderen Körpers *A* herbeizuführen, Kraft, und bezeichnen wir die Beziehung, in der der Körper *B* durch seine Kraft zu *A* steht, als Einwirkung dieser Kraft auf *A*, so besteht ausnahmslos der zureichenden Grund einer Geschwindigkeitsveränderung in der Abwesenheit von Hindernissen und der Einwirkung einer Kraft auf den Körper, dessen Geschwindigkeit sich ändert. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als widerspreche diese Antwort dem Satze des zureichenden Grundes, sofern derselbe, nach der oben dargelegten Auffassung seines Inhaltes, behauptet, dass jede Veränderung ihren zureichenden Grund in der Verbindung der zur Zeit bestehenden Verhältnisse mit einer vorhergehenden Veränderung haben müsse. Es ist jedoch leicht zu zeigen, dass unter allen Umständen, wenn der Grund einer Geschwindigkeitsveränderung eines Körpers *A* in der Einwirkung einer Kraft *K* und der Abwesenheit von Hindernissen bestand, eine Veränderung unmittelbar vorhergegangen sein musste. War nämlich vor dem Zeitpunkte, in welchem die Geschwindigkeitsänderung eintrat, ein Hindernis für dieselbe vorhanden, so musste ihr dessen Beseitigung, also eine Veränderung, vorhergehen; und war kein Hindernis vorhanden, so bewegte sich entweder der Körper *A* schon vorher in Folge der Einwirkung der Kraft *K*, oder es musste eine Veränderung stattfinden, durch welche die bis dahin fehlenden, für die Wirksamkeit der Kraft *K* erforderlichen Verhältnisse herbeigeführt wurden (z. B. eine Bewegung, welche den Körper *A* erst in den Bereich der Kraft *K* brachte).

Die Mechanik denkt sich die theilbaren Körper als Zusammensetzungen aus materiellen, durch leere Zwischenräume voneinander getrennten Punkten, die sich vielfach ihrer Masse d. i. der Menge der in ihnen enthaltenen Materie nach unterscheiden, und nimmt an, dass alle Kräfte, die, wie z. B. die Anziehungskraft der Erde, nicht Eigenschaften eines materiellen Punktes sind, sich aus solchen, die es sind, zusammensetzen, und dass jede Kraft eines materiellen Punktes wieder auf einen materiellen Punkt einwirkt oder, wie z. B. die Anziehungskraft, die ein materieller Punkt der Erde auf den Mond ausübt, sich in so wirkende zerlegen lässt. Dabei soll jede von einem materiellen Punkte m_1 ausgehende und auf einen materiellen

Punkt m_2 hinzielende Kraft unabhängig von allen anderen sein; sie soll so auf m_2 einwirken, als ob nichts weiter existirte als die beiden Punkte m_1 und m_2 nebst den zwischen ihnen bestehenden Beziehungen. Weiter lehrt die Mechanik, dass, wenn ein Punkt m_1 eine Kraft K_1 hat, mit der er auf einen Punkt m_2 wirkt, auch der Punkt m_2 eine Kraft K_2 hat, mit der er auf m_1 wirkt. Die Richtungen, in denen die beiden so zusammengehörenden Kräfte K_1 und K_2 wirken, d. h. die Richtungen der Geschwindigkeiten, die sie, wenn sie allein wirkten, den Punkten m_1 und m_2 geben würden, sind die Richtungen der ihre Ausgangs- und Angriffspunkte verbindenden geraden Linie, die eine Kraft wirkt also in der Richtung m_1 m_2, die andere in der Richtung m_2 m_1. Alle Kräfte sind hiernach fernwirkende, denn zwischen zwei zusammenfallenden Punkten giebt es keine Verbindungslinie, in deren Richtungen ihre Kräfte wirken könnten, und die Kräfte K_1 und K_2, mit denen zwei Punkte m_1 und m_2, auf einander wirken, sind entweder beide anziehende oder beide abstossende. Bezüglich des Grössenverhältnisses zweier in der angegebenen Weise zusammenwirkenden Kräfte K_1 und K_2 bestimmt die Mechanik, dass sie in allen Fällen einander gleich seien, indem sie definirt, dass zwei Kräfte sich hinsichtlich ihrer Grösse zu einander verhalten, wie die Beschleunigungen, die sie demselben materiellen Punkte ertheilen, oder auch wie die Geschwindigkeiten, die sie in demselben materiellen Punkte in derselben Zeit hervorbringen würden. Noch an zwei die allgemeine Natur der Kräfte betreffende Annahmen möchte ich kurz erinnern. Erstens soll die Grösse der zwischen zwei Punkten wirkenden Kräfte wenigstens im allgemeinen in einer gesetzmässigen Weise von dem Abstande dieser Punkte von einander abhängen, so dass sie sich verändert, wenn die Punkte sich einander nähern oder von einander entfernen. Zweitens soll keine Kraft existiren, welche die Geschwindigkeit des Punktes, auf den sie einwirkt, in einem untheilbaren Augenblicke zu vermehren oder zu vermindern im Stande wäre; es soll also, wenn die Geschwindigkeit während einer gewissen Zeit lediglich zunimmt, diese Zunahme alle Werthe von Null an bis zu ihrem Endwerthe so durchlaufen, dass jeder Theil von ihr, wie klein er auch sei, einen Theil jener Zeit in Anspruch nimmt, und ebenso wie mit der Zunahme soll es sich mit der Abnahme verhalten; oder, was dasselbe ist, es soll keine Kräfte, die in einem untheilbaren Zeitpunkte unendlich gross wären, keine momentanen oder impulsiven, sondern nur continuirliche Kräfte geben.

Nach Einführung des Begriffes der Kraft stellt die Mechanik, sich auf die Erfahrung berufend, noch zwei Grundgesetze auf. Erstens: die Bewegung, die ein Punkt während irgend einer Zeit ausführt, ist stets die nach Anweisung der rein mathematischen Bewegungslehre (Kinematik) construirte Resultante der einzelnen Bewegungen, die er unter dem Einflusse der einzelnen innerhalb jener Zeit auf ihn einwirkenden Kräfte, und derjenigen, die er ohne Einwirkung von Kräften nach dem Gesetze der Trägheit ausführen würde. Zweitens: zwei Kräfte, die Punkten von verschiedener Masse dieselbe Beschleunigung ertheilen, verhalten sich zu einander wie die Massen dieser Punkte so dass (da nach der von dem Begriffe der Grösse einer Kraft gegebenen Definition zwei Kräfte, welche Punkten von derselben Masse verschiedene Beschleunigungen ertheilen, sich wie diese Beschleunigungen zu einander verhalten) jede Kraft proportional ist dem Producte aus der Masse des Punktes, auf den sie wirkt, und der Beschleunigung, die sie ihm ertheilt ($K : K_1 = mp : m_1 p_1$). Diese beiden Gesetze schliessen sich an das Gesetz der Trägheit an. Dem durch das Gesetz der Trägheit festgestellten Begriffe der Trägheit fügt, wie ich hier nicht näher auszuführen brauche, das erste eine verneinende, das andere eine bejahende Bestimmung hinzu.

Der gegenwärtigen Untersuchung ist es nicht gestattet, mit der Mechanik anzunehmen, dass das Wirkliche im Raume aus materiellen Punkten bestehe. Denn sie würde dadurch in Widerspruch mit der Voraussetzung gerathen, dass die Körperwelt, die wir wahrnehmen, wirklich (an sich) existire, da, wie schon oben (S. 318) bemerkt wurde, kein Körper, kein materielles d. i. dreifach ausgedehntes Ding aus punktuellen Wesen zusammengesetzt sein kann. Die Punkte, die sich die Mechanik als die Subjecte und die Objecte der Kräfte denkt, sind immaterielle Dinge und immateriell ist auch alles, was aus ihnen zusammengesetzt ist. Wenn die Mechanik sie materiell nennt, oder wenn sie ihnen Masse zuschreibt und dabei die Masse eines Punktes als die Menge der Materie, aus der er bestehe, definirt, so bedient sie sich des Wortes Materie in einem anderen als dem sonst üblichen Sinne. Die Hypothese der punktuellen Kraftcentren ist übrigens für die Mechanik ganz unwesentlich. Wir brauchen, um alle eben aufgezählten Sätze mit unserer Voraussetzung vereinigen zu können, nur an die Stelle der Punkte, von denen sie reden, von einander getrennte Körper, deren Theile in Beziehung auf einander ruhen, zu setzen und

sie dann in dem Sinne von Annahmen zu verstehen, die um so genauer seien, je kleiner man sich jene Körper denke. Sagen wir z. B. statt von zwei Punkten von zwei Körpern, etwa der Erde und dem Monde, dass sie mit Kräften auf einander wirken, welche die Richtungen einer die Erde mit dem Monde verbindenden geraden Linie haben und dem Quadrate der Länge dieser Linie umgekehrt proportional seien, so ist dies freilich eine unbestimmte Angabe, da sich unendlich viele nach Richtung und Länge verschiedene Verbindungslinien zwischen den beiden Körpern ziehen lassen; aber sie wird bestimmter und genauer, wenn wir sie statt auf die ganze Erde und den ganzen Mond auf Theile von ihnen beziehen, und wieder, wenn wir diese Theile durch Theile von ihnen ersetzen und so fort ohne Ende.

Doch auch dann, wenn die Lehre der Mechanik von der allgemeinen Natur der Kräfte in diesem Sinne interpretirt wird, möchte ich mich in meinen Ueberlegungen nicht ganz durch sie binden lassen. Zwar der oft misslungene Versuch, die fernwirkenden Kräfte ganz aus der Erklärung der Naturerscheinungen zu beseitigen, scheint mir auch fernerhin sehr wenig Aussicht auf Gelingen zu haben, aber ich möchte mir doch das Recht vorbehalten, neben den fernwirkenden noch Kräfte anderer Art anzunehmen. Mindestens das erscheint mir vollkommen denkbar, dass zwei Körper sich bis zur Berührung einander nähern und dann, sei es, weil die allgemeine Natur der Materie, sei es, weil die besondere Beschaffenheit der Stücke Materie, aus denen sie bestehen, ihnen das Zusammensein in demselben Raumtheile unmöglich mache, einander hindern, ihre Bewegung in der vorhergehenden Weise fortzusetzen, dass sie also durch ihren Zusammenstoss einander nöthigen, ihre Geschwindigkeit zu ändern (und zwar so zu ändern, wie es die Mechanik aus den Gesetzen der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, der Abhängigkeit der einem Körper durch eine bestimmte Kraft ertheilten Geschwindigkeit von seiner Masse, und des Parallelogramms der Kräfte ableitet). Die Kräfte, die zwei so zusammengerathene Körper auf einander ausübten, würden in dem Falle, dass diese Körper vollkommen starr wären, sich von denjenigen, mit denen die Mechanik ausschliesslich rechnet, auch darin unterscheiden, dass sie im strengsten Sinne des Wortes momentan wären. Es wird eingewandt werden, dass auch der Stoss nicht anders denn als eine Wirkung fern wirkender Kräfte gedacht werden könne, wenn man nicht, im Widerspruch mit dem gegen die

Hypothese punktueller Kraftcentren Gesagten, annehmen wolle, dass die infolge des Zusammentreffens der beiden Körper zur Wirksamkeit gelangenden Kräfte lediglich in dem Berührungspunkte oder der Berührungsfläche ihren Sitz hätten. Denn wenn nicht blos die berührende Stelle von A auf die berührte Stelle von B, sondern entweder das ganze A auf das ganze B oder ein wenn auch nur sehr kleiner Theil a von A auf einen ihn berührenden dreifach ausgedehnten, wenn auch wiederum nur sehr kleinen Theil b von B wirke, so wirke auch jeder Theil von a auf jeden Theil von b; unter den Theilen von a und b aber seien auch solche α und β, die einander nicht berühren, also aus der Ferne auf einander wirkten. So würde es sich in der That verhalten, wenn die oben erwähnte Voraussetzung der Mechanik, dass die Kräfte, mit denen zwei Körper auf einander wirken, ausschliesslich von der Beschaffenheit dieser beiden Körper und ihrer Entfernung abhängig, also insbesondere von der Anwesenheit eines dritten, sie mit einander verbindenden Körpers unabhängig seien, keine Ausnahme zuliesse. Allein eben dieses glaube ich in Zweifel ziehen zu dürfen. Denken wir uns, da es so am einfachsten ist, die beiden auf einander treffenden Körper A und B als vollkommen starr, so wirkt zufolge dieser Eigenschaft der Starrheit freilich jeder Theil a des einen, zu dessen Oberfläche die Berührungsstelle gehört, für sich auf jeden für sich betrachteten Theil b des anderen, von dessen Oberfläche dasselbe gilt; aber fasst man Theile α und β ins Auge, die durch andere von einander getrennt sind, so brauchen dieselben, damit das Zusammentreffen eine Veränderung der Bewegung zur Folge habe, nicht mehr für sich auf einander zu wirken, sondern nur insofern müssen sie es thun, als sie die Bedeutung von Theilen der beiden einander berührenden starren Körper oder von einander berührenden Theilen solcher Theile haben. Ob zwei Theile zweier durch Stoss auf einander wirkender Körper A und B Subjecte von Kräften sind, mit denen sie infolge des Stosses auf einander wirken, hängt somit allerdings nicht von ihrer Grösse ab; man kann sie sich beliebig klein denken; aber beide müssen, wenn die Frage bejaht werden soll, an einander grenzen, und dann wirken sie eben nicht in die Ferne und brauchen auch, um aufeinander wirken zu können, keine aus der Ferne auf einander wirkenden Theile zu haben. Man wird dieser Erwiderung entgegenhalten, sie kehre den wahren Sachverhalt um; denn nicht komme einem Körper zufolge einer ihn undurchdringlich

machenden Beschaffenheit die Kraft zu, die Geschwindigkeit eines ihn bewegendes Körpers zu verändern, sondern er sei umgekehrt zufolge dieser ihm eigenen Kraft undurchdringlich; nicht weil der sich bewegende Körper *A* nicht durch den ruhenden *B*, der ihm den Weg versperre, hindurch seine Bewegung fortsetzen könne, werde er von ihm genöthigt, ihm einen Theil seiner Geschwindigkeit abzutreten und nun in Verbindung mit ihm seinen Lauf fortzusetzen, sondern umgekehrt, weil der Körper *B* durch eine ihm eigene Kraft den Körper *A*, nachdem ihm derselbe sehr nahe gekommen sei, zurückweise, könne dieser nicht durch ihn wie durch einen leeren Raum hindurchgehen. Es mag sein, dass dies die richtige Auffassung der Undurchdringlichkeit ist, aber ich halte sie nicht für erwiesen. Jedenfalls ist es nicht selbstverständlich, dass jede Eigenschaft, die wir einem Körper auf Grund der Beobachtung seines Einflusses auf andere Körper zuschreiben und nach der Art dieses Einflusses benennen, ihm erst durch die Kräfte verliehen werde, durch die er diesen Einfluss ausübe; vielmehr kommt umgekehrt jedem Körper jede Kraft, mit der er auf einen anderen wirkt, durch eine Eigenschaft zu. Angenommen daher, der Körper *A* wirke nicht deshalb, weil er von einer Beschaffenheit sei, die ihn für *B* undurchdringlich mache, zurückstossend auf *B*, sondern sei für *B* undurchdringlich, weil in einem grösseren oder kleineren Umkreise jeder seiner Theile auf jeden Theil von *B* zurückstossend wirke, so müsste ihm dennoch eine Eigenschaft zukommen, aus der ihm diese zurückstossende Kraft und mit ihr seine Undurchdringlichkeit erwüchse.

Wie es sich nun hiermit auch verhalten mag, jedenfalls thut die Mechanik recht daran, den Begriffen der Ausdehnung, der Masse, der Beweglichkeit und der Trägheit, durch die sie diejenigen des physischen Körpers bestimmt, noch den der Kraft hinzuzufügen. Die Ausdehnung haben die physischen Körper mit den geometrischen gemein. Dadurch, dass sie als Massen, d. i. als quantitativ bestimmte Stücke eines im Raume Seienden, der Materie, und mithin als beweglich vorgestellt werden, werden sie noch ohne jede Bestimmung über die Natur der Materie, also so, wie es auch in der cartesianischen Lehre geschieht, von den geometrischen Körpern unterschieden. Der Begriff der Trägheit sodann weist, wie oben dargelegt wurde, auf eine verborgene Qualität der Materie hin, derzufolge die physischen Körper das als Trägheit bezeichnete wahrnehmbare Verhalten zeigen. Eine

verborgene Qualität setzt nun auch der Begriff der Kraft voraus. Denn die Kräfte sind nicht selbst Qualitäten der Materie und überhaupt nicht Bestimmtheiten, die ein alles durchdringendes Wahrnehmungsvermögen in den Körpern antreffen könnte, sondern wenn wir irgend einem Dinge eine Kraft oder ein Vermögen oder eine Fähigkeit zuschreiben, so beurtheilen wir nur eine uns bereits bekannte oder eine uns noch unbekannte und vielleicht unerkennbare Eigenschaft desselben (die übrigens kein Beharren zu sein braucht, sondern wie z. B. das Bewusstsein oder das Begehren auch ein Geschehen sein kann) hinsichtlich der Folgen, die sie unter gewissen Umständen nach sich ziehen werde. Und ebensowenig wie zu der Eigenschaft, die ein Ding zu einer gewissen Leistung befähigt, diese Fähigkeit, kommt, wenn die Leistung wirklich eintritt, wieder zu der Fähigkeit ihre Ausübung als eine neue Bestimmtheit des Dinges hinzu. Zwischen der Eigenschaft, durch die ein Ding eine Fähigkeit oder ein Vermögen oder eine Kraft besitzt, unter gewissen Umständen und gewissen Verhältnissen ein Gewisses zu leisten, nebst diesen Umständen und Verhältnissen einerseits und dem Vorgange, in welchem wir die Leistung erblicken, andererseits liegt nichts, weder eine Fähigkeit des Leistens noch ein Leisten selbst, weder ein Vermögen noch die Bethätigung eines solchen, weder eine Kraft noch ein Wirken. Das Wirkliche, was wir in den Begriffen der Kraft und des Wirkens denken, ist lediglich die Natur eines Dinges, die sich in Verbindung mit gewissen Verhältnissen und Ereignissen zu dem Eintreten-werden eines gewissen Vorgangs wie der Grund zur Folge verhält, und das Eintreten dieses Vorgangs.

Aus dieser Erläuterung des Begriffes der Kraft folgt, wie ich hier nebenbei bemerken will, dass die oben nur deshalb, weil sie durch die Voraussetzung der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen war, abgelehnte Annahme, die dreifach ausgedehnte Materie sei eine Erscheinung, die durch punktuelle Kraftcentren in unserem wahrnehmenden Bewusstsein hervorgebracht werde, einen Widerspruch enthält. Denn da ein Punkt für sich nichts ist, sondern nur die Grenze zwischen zwei Linien bedeutet, so kann das, was blos einen Punkt einnimmt, kein Bestandtheil des Wirklichen, kein Ding mit Eigenschaften sein und also auch nicht durch seine Eigenschaften Kräfte besitzen. Wer einem Punkte Kräfte zuschreibt, denkt sich dieselben als den realen Inhalt, durch den sich der Punkt als ein phy-

sischer von einem blos geometrischen unterscheide, während doch die Beziehung des Begriffes der Kraft auf einen Punkt einen solchen Inhalt schon voraussetzt.

Der Begriff der Kraft schliesst die Reihe der allgemeinen Begriffe, durch welche die Mechanik das Wesen der Materie denkt. Und auch die auf die Mechanik folgenden Theile der Physik sowie die Chemie und die Physiologie können keine Fortsetzung dieser Reihe liefern. Denn da von unseren Wahrnehmungsinhalten nur die sogenannten primären Qualitäten wirkliche Bestimmtheiten materieller Dinge sind, jede Veränderung einer primären Qualität aber in einer Bewegung besteht, so sind, wie auch die Naturforscher unserer Zeit fast einstimmig lehren, alle wirklichen Vorgänge in der Körperwelt, soweit sie wahrnehmbar sind, Bewegungen, die nicht in Bewegungen bestehenden Vorgänge dagegen, die wir wahrnehmen, wie z. B. die Veränderung der Farbe oder der Temperatur eines Dinges oder das Erklingen und Verhallen eines Tones, nur Erscheinungen, die in unserem Bewusstsein durch Bewegungen hervorgerufen werden; aus der Betrachtung der Bewegungen aber entspringen uns keine anderen allgemeinen Begriffe, in denen die Annahme eines verborgenen Inneren der Materie läge, als die der Trägheit und der Kraft. Wie viele und wie grosse Entdeckungen auch der Naturwissenschaft noch beschieden sein mögen, so haben wir doch keine Bereicherung unserer Erkenntnis von ihr zu erwarten, die sich in anderer Weise auf das Innere der Materie bezöge als durch Bestimmungen über die Kräfte. Angenommen z. B., die Chemie werde dereinst von ihrer jetzigen Auffassung, nach der bei den chemischen Processen überhaupt nichts anderes geschieht, als dass Atome sich bewegen, zurückkommen und zu der Ueberzeugung gelangen, dass es Unterschiede zwischen den Stoffen gäbe, die sich nicht auf die Anordnung und die Bewegungszustände ihrer Theile zurückführen liessen, Unterschiede ursprünglicher innerer Qualitäten, und dass zwei Stoffe, wenn sie sich chemisch verbänden, einander in bestimmten Quantitätsverhältnissen völlig durchdrängen und einen durchaus homogenen Stoff von einer neuen inneren Qualitiät bildeten, so würde sie doch zugeben müssen, dass auch der so gedachte Vorgang der Verbindung insoweit, als er uns wahrnehmbar sein würde, wenn wir die Schärfe unserer Sinne beliebig steigern könnten, in einer Bewegung bestände; die neue Auffassung würde sich von der alten nur dadurch unterscheiden, dass nach ihr zugleich

mit der Bewegung eine sich ihrer Natur nach unserem Wahrnehmungsvermögen entziehende innere qualitative Veränderung stattfände; und die Bestimmung, die sie dem uns aus der Physik über das Wesen der Materie Bekannten hinzufügte, beträfe lediglich die bewegenden Kräfte, welche die sich verbindenden Stoffe und der aus der Verbindung hervorgehende durch die uns an sich unbekannten und unerkennbaren, ihr chemisches Verhalten bestimmenden Qualitäten besässen.

Von der Betrachtung der allgemeinen Natur der Körper, welche demnach mit der Erörterung des Begriffes der Kraft ihr Ziel erreicht hat, wende ich mich nunmehr zu dem oben angekündigten Versuche, behufs dessen sie angestellt wurde, dem Versuche, die Annahme durchzuführen, dass das Bewusstsein auf irgend eine Weise zur Körperwelt gehöre.

III.
Ausführung der empirischen Auffassung.

Hielten wir mit Cartesius die Körper für nichts weiter als ruhende oder sich bewegende Massen mit primären Qualitäten, so bedürfte es kaum noch einer Ueberlegung, um die Frage, ob auf irgend eine Weise das Dasein des Bewusstseins in dem der Körperwelt enthalten sei, verneinend zu beantworten. Denn es ist unmittelbar deutlich, dass das, was wir Bewusstsein nennen, weder ein Körper ist noch die Grösse oder die Gestalt oder die Lage eines Körpers noch ein aus solchen primären Qualitäten Zusammengesetztes noch eine Bewegung oder ein System von Bewegungen noch das, was wir von einem Körper übrig behalten, wenn wir von allen seinen Bestimmtheiten absehen, die blosse Materie, aus der er besteht. Wir können das Bewusstsein auch nicht wie die secundären Qualitäten zu den blos phänomenalen Bestimmtheiten der Materie rechnen, nachdem wir in dem ersten Abschnitte dieser Untersuchung der cartesianischen Lehre von der unerschütterlichen Gewissheit seines wirklichen Daseins zugestimmt haben. Die Meinnng, dass es gleich den Tönen, den Farben, der Wärme u. s. w. die Erscheinung gewisser Bewegungsvorgänge sei, widerspricht sich offenbar selbst; denn wenn es nicht wirklich da wäre, so könnte ihm auch nicht ein Bewegungsvorgang als Ton oder als Farbe oder als Wärme oder als Bewusstsein erscheinen. Angenommen auch, gewisse in meinem Gehirn vor sich

gehende Bewegungen erschienen mir als Bewusstsein, so könnte doch dieses nicht seiende sondern mir nur zu sein scheinende Bewusstsein nicht das meinige dein, dem es zu sein schiene. Es hälfe auch nichts, die Voraussetzung, dass die Körper nichts weiter seien als Massen, deren Natur völlig in der Ausdehnung und der Beweglichkeit aufgehe, dahin zu interpretiren, sie rede nur von den ursprünglichen, nicht auch von den aus den ursprünglichen als Folgen hervorgehenden Bestimmtheiten der Körper. Denn nach der oben (S. 320 ff,) dargelegten Auffassung des Verhältnisses von Grund und Folge kann ein Sachverhalt nicht jeden beliebigen anderen zur Folge haben, wenn derselbe nur nach einer Regel mit ihm verbunden ist, sondern stets ist die Folge mit dem Grunde oder einem Theile desselben der Sache nach identisch und nur der Auffassung nach davon verschieden, sodass für einen Verstand, der einen Grund vollständig erkännte, es nur einer Betrachtung desselben bedürfte, um auch alle seine Folgen zu erkennen; das Bewusstsein ist aber nicht blos der Auffassung sondern auch der Sache nach von allen Bestimmtheiten, die Weisen der Ausdehnung oder der Bewegung sind, verschieden und kann daher zu keiner von ihnen in dem Verhältnisse der Folge zum Grunde stehen. Ebenso wenig endlich, wie ein Körper durch die Art seiner Gestaltung und seiner Bewegung sich die weitere Eigenschaft des Bewusstseins geben kann, kann er offenbar durch sie ein unkörperliches Subject des Bewusstseins ausser sich hervorbringen.

Dass das Dasein des Bewusstseins irgendwie in dem der Körperwelt enthalten sei, ist sonach nur dann möglich, wenn die primären Qualitäten nicht die einzigen Bestimmtheiten der Körper sind, wenn also das, was wir von der Materie wahrnehmen, nicht ihr ganzes Wesen ausmacht. Diese Bedingung ist aber, wie sich in der Untersuchung über die allgemeine Natur der Körper gezeigt hat, erfüllt. Ohne vorauszusetzen, dass zu dem, was in der vollständigen Erkenntnis der Körperwelt enthalten sein würde, auch das Dasein bewusster Wesen gehören müsse, lediglich auf die Thatsachen der äusseren Wahrnehmung blickend, fanden wir, dass dieselben uns nöthigen, den Begriffen der Ausdehnung, der Masse und der Beweglichkeit, durch die wir zunächst das Wesen der Materie bestimmen, noch zwei weitere hinzuzufügen: die der Trägheit und der Kraft, und dass diese einen Hinweis auf eine ihrer Natur nach sich unserem

Wahrnehmungsvermögen entziehende, eine verborgene oder innere Beschaffenheit der Materie enthalten.

Machen wir nun einen Versuch mit der Annahme, dass das Bewusstsein aus der verborgenen Beschaffenheit der Materie stamme, so werden wir sofort die nähere Bestimmung zurückweisen, dass es durch irgend welche Kräfte hervorgebracht werde. Kräfte — das Wort in dem im vorigen Abschnitte festgestellten Sinne, in dem Sinne, in welchem sich die Mechanik seiner bedient, genommen — können nichts anderes hervorbringen als Geschwindigkeitsveränderungen, Geschwindigkeitsveränderungen aber und Bewusstsein sind ganz unvergleichbare Vorgänge. Mögen nun die wirklich stattfindenden Geschwindigkeitsveränderungen Wirkungen von Kräften sein, oder mögen sie durch Ursachen anderer Art hervorgebracht werden, oder mögen sie von selbst eintreten, in keinem Falle sind sie Bewusstseinsthätigkeiten, und ebensowenig können solche aus ihnen entspringen. Nur darum kann es sich also handeln, ob die innere Natur der Materie, die ihr die Eigenschaft der Trägheit und bewegende Kräfte verleiht, ausserdem noch, nicht durch jene Kräfte sondern neben ihnen, die Bewusstseinsthätigkeiten, die wir in uns wahrnehmen, hervorbringen könne, wobei es jedoch nicht ausgeschlossen sein würde, dass zwischen den beiden Seiten der inneren Natur der Materie, derjenigen, aus der die bewegenden Kräfte, und derjenigen, aus der die Bewusstseinsthätigkeiten entspringen, ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit bestände.

Aus dem, was im ersten Theile dieser Untersuchung über das Wesen der Seele festgestellt wurde, ergeben sich nur zwei Bedingungen für die Möglichkeit, dass ein Körper ein bewusstes Wesen sei. Er muss eine Zeit lang eine untheilbare Einheit sein und in allen Veränderungen, die während dessen mit ihm vorgehen, dasselbe Ding bleiben. Die Frage, ob das Bewusstsein aus der verborgenen Natur der Materie stammen könne, weisst also zunächst auf die andere zurück, ob es Körper gebe, die untheilbare Einheiten seien. Denn dass etwa ein Körper zwar selbst blos zusammengesetzt wäre, aber durch seine innere Qualität ein unkörperliches Ding hervorbrächte, welches der Forderung der Einheitlichkeit entspräche, darf von vornherein als ausgeschlossen gelten. Es liegt im Begriffe des Verhältnisses von Grund und Folge, dass zu den aus der Natur eines existirenden Dinges entspringenden Folgen nicht die gleichzeitige oder nachfolgende Existenz eines anderen Dinges und vollends nicht die eines Dinges von ganz

entgegengesetzer Natur gehören kann. Worin also auch die verborgene Natur eines Körpers bestehen, und wie er sich auch zu dem Gegensatze des Einheitlichen und des Zusammengesetzten verhalten mag, so könnte ein Bewusstsein, welches in ihm den Grund seines Daseins hätte, zu ihm in keinem anderen Verhältnisse als dem eines Prädicates zu seinem Subjecte stehen.

Die Beantwortung der uns nunmehr vorliegenden Frage scheint sich ohne weiteres aus dem Begriffe der Körpers zu ergeben. Die Körper sind ausgedehnt, jedes ausgedehnte Ding aber besteht, wie der Raum, den es einnimmt, aus Theilen, ist aus wiederum ausgedehnten Dingen zusammengesetzt; die Annahme nicht zusammengesetzter, untheilbarer, einheitlicher Körper enthält also einen Widerspruch. Es mag sein, dass die Zerlegung eines Körpers in getrennte Stücke schliesslich auf Bestandtheile treffen würde, deren Festigkeit allen Einwirkungen, denen sie jemals ausgesetzt sein könnten, widerstehen würde; aber diese unzerlegbaren Elemente, diese Atome, wären doch wieder aus Theilen zusammengesetzt; die Einheitlichkeit, die wir ihnen zuschreiben würden, bestände doch nur darin, dass unser Vorstellen ihre Theile in derselben Weise wie die Körner eines Haufens zu einem Ganzen zusammenfasste; in ihnen wäre ein Einssein ebensowenig anzutreffen wie in einem aus ihnen zusammengesetzten Dinge. Nur punktuelle Atome hätten keine Theile, wenigstens keine neben einander existirenden mehr, aber abgesehen davon, dass wir Körper nur die dreifach ausgedehnten Dinge nennen, enthält, wie im vorigen Abschnitte (S. 334) gezeigt wurde, der Begriff eines Dinges, das nur einen Punkt einnähme, einen Widerspruch.

Wir würden indessen, wenn wir so kurzer Hand die Möglichkeit einheitlicher Körper in Abrede stellen wollten, in den Fehler zurückfallen, die Körper als blosse Massenstücke zu betrachten. Seiner Masse nach ist freilich jeder Körper ins Unendliche zusammengesetzt, aber wir dürfen wenigstens nicht ohne weiteres behaupten, dass ein Körper nicht, ungeachtet der Theilbarkeit seiner Masse, seiner inneren Natur nach eine Einheit ohne Theile sein könne. Wir würden vielmehr in Widerspruch mit uns selbst gerathen, wenn wir einerseits an der Voraussetzung, dass die Körperwelt an sich existire, festhalten und andererseits die Möglichkeit einheitlicher Körper in Abrede stellen wollten. Denn wenn, wie gezeigt wurde, vom Standpunkte dieser Voraussetzung aus eine verborgene Qualität der Materie ange-

nommen werden muss, die der Grund der Trägheit der Körper sei und ihnen ihre Kräfte verleihe, so muss auch der auf demselben Standpunkte stehenden Hypothese, dass das Bewusstsein eine Thätigkeit eines Körpers sei, gestattet sein, jener verborgenen Qualität der Materie das Vermögen zur Erzeugung einheitlicher Körper zuzutrauen. Die Untheilbarkeit der Wesenheit eines seiner Masse nach theilbaren Körpers würde wohl nicht unbegreiflicher sein, als seine Fähigkeit, die ihm einmal mitgetheilte Bewegung von selbst fortzusetzen und in die Ferne zu wirken.

Bevor wir den Begriff des trotz der Theibarkeit seiner Masse einheitlichen Körpers näher ins Auge fassen, werden wir erwägen müssen, ob überhaupt und unter welchen Bedingungen der Besitz einer Mehrheit, nicht von Theilen sondern von Bestimmtheiten, mit der Einheit eines Dinges verträglich sei.

Bestimmtheiten können, wie gelegentlich der über den Satz des zureichenden Grundes angestellten Betrachtung gezeigt wurde, sich so zu einander verhalten, dass sie objectiv oder der Sache nach identisch, subjectiv oder der Auffassung nach aber verschieden sind, wie das z. B. der Fall ist bezüglich der Dreiseitigkeit und Dreiwinkeligkeit einer Figur, oder bezüglich der Eigenschaften einer Linie, dass sie von einem Punkte *a* zu einem Punkte *b*, und dass sie von dem Punkte *b* zum Punkte *a* führt, oder den Eigenschaften der Zahl 6, dass sie $5+1$ und $4+2$ und 2×3 ist. Offenbar nun thut der Besitz einer Mehrheit in diesem Verhältnisse zu einander stehender Bestimmtheiten der Einheit eines Dinges keinen Eintrag. Anders als mit blos subjectiv verschiedenen verhält es sich mit objectiv verschiedenen Bestimmtheiten jedenfalls dann, wenn eine einzige von ihnen hinreicht, die individuelle Wesenheit eines Dinges zu bilden, d. h., das Ding, dem sie zukommt, von allen anderen vorstellbaren Dingen zu unterscheiden. Dass zu der individuellen Wesenheit eines Dinges noch eine objectiv von ihr verschiedene Bestimmtheit hinzukommen könne, ist ein sich widersprechender Gedanke, denn der Begriff, der blos die individuelle Wesenheit eines Dinges enthielte, stände zu demjenigen, der ausserdem noch eine von derselben objectiv verschiedene Bestimmtheit enthielte, in dem Verhältnisse des Allgemeinen zu einem ihm untergeordneten Besonderen, er wäre mithin nicht der Begriff eines einzelnen Dinges, sondern einer Gattung, und sein Inhalt würde also nicht durch eine individuelle Wesenheit ge-

bildet. Es ist dies dieselbe Behauptung, für die wir oben den überlieferten Namen des Satzes vom zureichenden Grunde glaubten in Anspruch nehmen zu dürfen. Was noch einer Prüfung bedarf, ist daher nur die Möglichkeit, dass in der individuellen Wesenheit eines einheitlichen Dinges mehrere objectiv verschiedene Bestimmtheiten, deren keine für sich dazu hinreicht, die individuelle Wesenheit eines Dinges zu bilden, verbunden seien. (Solche Bestimmtheiten sind z. B. die Kugelgestalt und die Grösse von einem Cubikmeter, denn ein Ding von bestimmter Gestalt muss auch eine bestimmte Grösse, und ein Ding von bestimmter Grösse muss auch eine bestimmte Gestalt haben.)

Eine Bestimmtheit, die nicht zur individuellen Wesenheit eines Dinges genügt, ist offenbar eine allgemeine, d. i. eine solche, in der mehrere Dinge übereinstimmen können, so dass der Begriff, dessen ganzen Inhalt sie bildet, der Begriff nicht eines einzelnen Dinges sondern einer Gattung ist. Angenommen daher, die individuelle Wesenheit eines Dinges enthalte mehrere Bestimmtheiten, so sind dieselben allgemein, und die individuelle Wesenheit selbst, zu der jede von ihnen in dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen steht, ist die einzige singuläre Bestimmtheit, die dem Dinge zukommt. Z. B. zur individuellen Wesenheit eines Körpers gehört in Beziehung auf einen bestimmten Augenblick seines Daseins eine bestimmte Gestalt, eine bestimmte Grösse und ein bestimmter Zustand hinsichtlich Ruhe und Bewegung; die Bestimmtheiten aber, ein Ding von dieser Gestalt zu sein, diese Grösse zu haben, in diesem Bewegungszustande sich zu befinden, sind allgemein, da es viele Dinge von dieser Gestalt geben kann, die sich durch ihre Grösse und ihren Bewegungszustand unterscheiden, desgleichen viele Dinge von dieser Grösse und viele sich in dieser bestimmten Weise bewegende; erst die Vereinigung dieser allgemeinen Bestimmtheiten bildet eine singuläre, oder vielmehr würde es thun, wenn die Angabe der Grösse, der Gestalt und des Bewegungszustandes eines Körpers genügte, ihn von allen anderen vorstellbaren Körpern zu unterscheiden. Die Frage, um die es sich handelt, ist demnach bestimmter die, ob in der individuellen Wesenheit eines einheitlichen Dingen, also in einer singulären Bestimmtheit σ, die nicht aus mehreren singulären zusammengesetzt ist, eine Mehrheit objectiv verschiedener allgemeiner Bestimmtheiten α, β, γ . . enthalten sein könne. Zunächst ist zu beachten, dass man von einer allge-

meinen Bestimmtheit α niemals durch Hinzufügung einer gänzlich von ihr verschiedenen β zu einer ihr untergeordneten, sei es einer ebenfalls noch allgemeinen, sei es einer einzelnen σ, gelangen kann. Wenn eine Bestimmtheit σ zu einer Bestimmtheit α in dem Verhältnisse des Besonderen oder Einzelnen zu einem übergeordneten Allgemeinen steht, so sind nur die beiden Fälle möglich, erstens dass in σ überhaupt keine Bestimmtheit β enthalten ist, durch deren Vereinigung mit α σ gebildet würde, zweitens, dass die Bestimmtheit β, die mit α zusammen σ ausmacht, mit α etwas Gemeinsames hat, dass also α und β derselben allgemeinen Vorstellung a untergeordnet sind. Ein Beispiel des ersteren Falles ist das Verhältnis der allgemeinen Bestimmtheit Farbig zu der besonderen Roth, oder das des Tönens überhaupt zu dem Tönen in der Höhe c, denn es lässt sich keine Bestimmtheit angeben, durch deren Hinzufügung zu Farbig man Roth, sowie keine, durch deren Hinzufügung zu Tönend man Tönend in der Höhe c erhielte. Ein Beispiel des zweiten Falles ist das Verhältnis, in welchem der Inhalt der Vorstellung des Tones c zu der des Tones von der Stärke 3 steht, denn diese beiden Vorstellung sind beide der des Tones überhaupt untergeordnet, die Vorstellung, die man erhält, wenn man ihre Inhalte zusammenfasst, die Vorstellung des Tones c von der Stärke 3, verhält sich zu jeder der beiden, in die sie zerlegt werden kann, wie das Besondere zum Allgemeinen; ebenso stimmen die beiden Bestimmtheiten, in die sich der Inhalt der Vorstellung Kugelförmiger Körper von der Grösse eines Cubikmeters zerlegen lässt, das Kugelförmig-sein und das Haben der Grösse von einem Cubikmeter, in einer allgemeineren, nämlich dem Ausgedehnt-sein überein. Sind also in der durch die singuläre Bestimmtheit σ gebildeten individuellen Wesenheit eines Dinges mehrere allgemeine α, β, γ . . enthalten, so sind dieselben gemeinsam einer allgemeinen Bestimmtheit a untergeordnet; und näher einer solchen allgemeinen Bestimmtheit a, in der nicht wiederum, wie in σ, mehrere noch allgemeinere enthalten sind, die also nicht mehr zerlegt werden kann, sondern völlig einfach ist, denn es sei eine Bestimmtheit a_1, der α, β, γ . . untergeordnet sind, wieder, wie σ, eine Vereinigung mehrerer allgemeineren Bestimmtheiten, so müssen diese letzteren einer und derselben Bestimmtheit a_2 untergeordnet sein, und so fort, bis man zu einer Bestimmtheit a gelangt, die nicht mehr eine Mehrheit allgemeinerer enthält.

Die angeführten Beispiele, Ton *c* von der Stärke 3, Ausgedehntsein in kugelförmiger Gestalt bei der Grösse von einem Cubikmeter, die sich leicht in beliebigem Maasse vermehren liessen, machen es zwar gewiss, dass die nachgewiesene Bedingung für die Möglichkeit der Vereinigung mehrerer objectiv verschiedener Bestimmtheiten in demselben einheitlichen Dinge selbst nichts Unmögliches enthält, aber es bleibt hier doch noch eine Schwierigkeit zu beseitigen. Wenn nämlich zwei Vorstellungen α und β derselben allgemeinen Vorstellung a untergeordnet sind, so stehen sie zu einander entweder in dem Verhältnisse der Kreuzung oder in dem der Nebenordnung, — in dem ersteren, wenn a zwei Vorstellung A und B, die selbst nicht wieder in dem Verhältnisse des Allgemeinen und des Besonderen zu einander stehen, enthält und α der einen, A, β der anderen, B, untergeordnet ist, — in der zweiten, wenn dies nicht der Fall ist, wenn also α und β entweder derselben oder keiner in a enthaltenen Vorstellung untergeordnet sind. Z. B. die der Vorstellung des Paralellogramms untergeordneten Vorstellungen des rechtwinkeligen und des gleichseitigen Parallelogramms kreuzen sich, denn die erstere ist untergeordnet derjenigen der Winkel habenden, die andere derjenigen der Seiten habenden Figur: dagegen die Vorstellungen des rechtwinkeligen und des schiefwinkeligen Parallelogramms sind einander nebengeordnet. Oder die Vorstellung der weissen und irgendwie schmeckenden und die der süssen und irgendwie aussehenden Dinge kreuzen sich, denn sie sind derjenigen der zugleich eine Farbe und einen Geschmack habenden Dinge in der Weise untergeordnet, dass die erste derjenigen der eine Farbe habenden, die andere derjenigen der einen Geschmack habenden Dinge untergeordnet ist. Die Inhalte zweier einander nebengeordneter Vorstellungen — die Logik bezeichnet sie bekanntlich als disjuncte Bestimmtheiten — können nicht in demselben Dinge vereinigt sein. Denn sind erstens zwei disjuncte Bestimmtheiten α_1 und β_1 in keiner Hinsicht und nach keiner Seite mehr allgemein, also singulär, so versteht es sich nach dem oben Dargelegten von selbst, dass sie nicht Bestimmtheiten desselben einheitlichen Dinges sein können, da ja kein einheitliches Ding mehr als Eine singuläre Bestimmtheit haben kann. Wenn zweitens zwei disjuncte Bestimmtheiten α und β allgemein sind, so giebt es eine Reihe singulärer Bestimmtheiten, $\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3$. ., in deren jeder α und deren keiner β enthalten ist, desgleichen eine Reihe singulärer Bestimmtheiten $\beta_1, \beta_2, \beta_3$. ., in deren jeder β und in deren keiner α ent-

halten ist, und zwar kann α nicht anders vorkommen als in einem Gliede der ersten, β nicht anders als in einem Gliede der zweiten Reihe, es kann aber kein Glied der ersten mit einem Gliede der zweiten Reihe in demselben einheitlichen Dinge vereinigt sein, da alle Glieder beider Reihen singulär sind; folglich ist auch ein Zusammensein von α und β in demselben einheitlichen Dinge unmöglich. Wenn mithin zwei Bestimmtheiten α und β demselben Dinge unbeschadet seiner Einheitlichkeit zukommen sollen, so müssen sie Inhalte sich kreuzender Vorstellungen — nicht disjuncte, sondern disparate Bestimmtheiten sein. Dann muss aber (nach der von dem Verhältnisse der Kreuzung gegebenen Erklärung) die Bestimmtheit a, der α und β beide untergeordnet sind, zwei Bestimmtheiten A und B enthalten, deren einer α und deren anderer β untergeordnet ist. Dagegen fanden wir vorher, dass a eine Bestimmtheit sein müsse, die nicht mehr zerlegt werden könne, eine schlechthin einfache Bestimmtheit. Das ist die Schwierigkeit, die wir noch zu beseitigen haben. Es bedarf dazu jedoch nur einer kurzen Bemerkung. Bestimmtheiten nämlich können, wie wir sahen, in zwiefacher Weise verschieden sein, objectiv oder der Sache nach oder materiell und subjectiv oder der Auffassung nach oder formell. Die geforderte Verschiedenheit nun zweier in der Bestimmtheit a enthaltenen Bestimmtheiten A und B (deren einer α und deren anderer β untergeordnet sein müsse), braucht nur eine subjective zu sein, verboten dagegen wurde nur das Enthaltensein zweier objectiv verschiedener Bestimmtheiten in a. Und so vertragen sich die beiden Ergebnisse unserer Untersuchung, die sich zu widersprechen schienen, durchaus. Z. B. in einem Quadrate sind vereinigt die beide Merkmale, dass es gleichseitig ist bei einem Verhältnisse seiner Winkel überhaupt (α), und dass es gleichwinkelig ist bei einem Verhältnisse seiner Seiten überhaupt (β); diese beiden Merkmale sind beide untergeordnet dem, dass das Quadrat eine Figur ist mit Seiten und Winkeln (a), und in diesem wieder sind enthalten die beiden, dass das Quadrat eine Figur mit Seiten (A), und dass es eine Figur mit Winkeln ist (B), von denen das erste zu α und das zweite zu β im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen steht; A und B, Figur mit Seiten sein und Figur mit Winkeln sein, sind aber der Sache nach identisch und nur der Auffassung nach verschieden.

Die Einheitlichkeit ein Dinges lässt demnach eine Mehrheit von Prädicaten zu. Die vielen Prädicate eines einheitlichen Dinges müssen

nur hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen, der Bedingung genügen, dass sich unter ihnen ein allgemeines a befindet, das nicht mehr in eine Reihe objectiv verschiedener zerlegt werden kann, und dass die übrigen α, β, γ.., welche in dem die individuelle Wesenheit des Dinges bildenden singulären σ enthalten sind, jenem allgemeinen a untergeordnet, dabei selbst noch allgemein und in Beziehung auf einander disparat sind.

Die Erfüllung dieser Bedingung genügt aber nicht zur Einheitlichkeit eines Dinges, welches Theile hat, und so auch insbesondere nicht zur Einheitlichkeit eines Körpers. Zu ihr, die die Form der individuellen Wesenheit des einheitlichen Dinges betrifft, kommt noch eine andere, die sich auf den Inhalt bezieht. Denn sonst könnte es gar keine Dinge geben, die nicht einheitlich wären, vielmehr wäre auch jedes zusammengesetzte Ding zugleich ein einheitliches. Welches Stück wir auch aus dem Ganzen der Wirklichkeit herausheben und zum Gegenstande einer singulären Vorstellung (eines individuellen Begriffes) machen, also als ein Ding auffassen mögen (einen Menschen, einen Berg, einen Fluss, einen Sandhaufen, ein Haus oder was es sei), so stehen seine Bestimmtheiten nothwendig in dem angegebenen logischen Verhältnisse; es wäre sonst überhaupt kein als eine Einheit vorgestelltes Object, kein Ding, weder ein objectiv einheitliches, noch ein objectiv einheitsloses.

Die zweite Bedingung nun für die objective Einheitlichkeit eines zusammengesetzten Dinges, die materiale, ist die, dass seine individuelle Wesenheit nicht aus Bestimmtheiten seiner Theile zusammengesetzt sei, sondern zwar diese, einschliesslich der in Beziehungen zwischen den Theilen bestehenden, sämmtlich in sich fasse, aber nicht ihre blosse Summe sei, sondern zu ihnen als eine nur dem Ganzen als solchem angehörende Bestimmtheit hinzukomme. Eine Bestimmtheit eines Dinges, die aus solchen seiner Theile zusammengesetzt ist, ist z. B. das Bunt-sein, denn ein Ding ist bunt, wenn seine Theile verschiedene Farben haben, und die Farben seiner Theile machen zusammen sein Bunt-sein aus. Auch ein Ding, dessen Theile sämmtlich dieselbe Farbe haben, besitzt an derselben doch nur eine sich ohne Rest an seine Theile vertheilende Eigenschaft; denn bedeckt eine Farbe etwa eine Oberfläche von der Grösse eines Quadratmeters, so kann sie betrachtet werden als zusammengesetzt aus zwei Farbenstücken derselben Qualität, deren jedes die Grösse eines halben

Quadratmeters hat, und jedes dieser Stücke ist in derselben Weise wieder zusammengesetzt, und so fort ohne Ende. Desgleichen besteht die Gestalt eines Körpers aus Gestalten, die man erhält, wenn man seine Oberfläche theilt. Ueberhaupt können alle wahrnehmbaren Eigenschaften der Körper als Beispiele dienen. Eigenschaften dieser Art also können nicht die individuelle Wesenheit eines objectiv einheitlichen Dinges ausmachen, wenn sie auch in ihr enthalten sind. Inwiefern ein Ding eine Eigenschaft hat, die sich in solche seiner Theile zerlegen lässt, ist es das aus diesen Theilen zusammengesetzte Ding; nur wenn es dazu noch ein zu seiner Unterscheidung von allen anderen möglichen Dingen hinreichendes, also ein singuläres Prädicat hat, dessen Subject das Ganze in der Weise eines untheilbaren Dinges ist, ist es zugleich eine objective Einheit. Versteht man daher unter einem Ganzen lediglich die Gesammtheit der Theile mit allen ihren Bestimmtheiten und allen sie verknüpfenden Beziehungen, so muss ein einheitliches Ding, welches Theile hat, qualitativ mehr als das aus diesen Theilen bestehende Ganze sein; nennt man dagegen jedes theilbare Ding in seiner Vollständigkeit ein Ganzes, so ist das Ganze eines theilbaren und doch einheitlichen Dinges mehr, als seine Theile zusammengenommen sind.

Andererseits kann jedoch ein zusammengesetztes Ding nichts sein, was es nicht dadurch ist, dass es aus diesen bestimmten Theilen in dieser bestimmten Weise zusammengesetzt ist. Wer alle Theile eines Dinges mit allen ihren Bestimmtheiten und Beziehungen wahrnähme, nähme offenbar dieses Ding vollständig wahr; was er noch ausser den Bestimmtheiten der Theile und den Beziehungen, durch welche die Theile zu einem Ganzen verbunden sind, wahrnähme, gehörte nicht zu diesem Dinge, sondern bestände neben ihm.

Dass deshalb der Begriff des zugleich zusammengesetzten und einheitlichen Dinges einen Widerspruch enthalte, werden wir indessen nicht zugeben. Die beiden scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen, dass die individuelle Wesenheit eines solchen Dinges mehr sein müsse als der Inbegriff der Bestimmtheiten der Theile, und dass sie nicht mehr sein könne, lassen sich vereinigen durch die Unterscheidung eines zwiefachen Sinnes des Ausdruckes Mehr-sein. Objectiv nämlich oder der Sache nach kann die individuelle Wesenheit eines einheitlichen zusammengesetzten Dinges nicht mehr enthalten als der Inbegriff der Bestimmtheiten der Theile, wohl aber kann sie es sub-

jectiv oder der Auffassung nach, gleichwie die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit zusammen objectiv nicht mehr sind als die Dreiseitigkeit allein, wohl aber subjectiv. Dasselbe, was aus einer Vielheit von Bestimmtheiten besteht, deren jede einem anderen Theile eines Dinges zukommt, kann zugleich eine einzige untheilbare Bestimmtheit des Ganzen sein, und dann ist der Sache nach das Ganze mit dem Inbegriffe der Theile identisch, der Auffassung nach aber mehr. Es bliebe also zwar dabei, dass das einheitliche Ganze qualitativ mehr ist, als alle seine Theile zusammengenommen sind, aber was es mehr ist, ist doch implicite in dem, was die Theile zusammengenommen sind, enthalten, wie die Dreiwinkeligkeit in der Dreiseitigkeit; es ist mehr, in dem Sinne, dass die vollständige Erkenntnis der Theile noch nicht die vollständige Erkenntnis des Ganzen sein würde, in dem Objecte der Erkenntnis jedoch, in der Sache selbst, besteht diese Differenz nicht. Dadurch also unterscheidet sich ein zusammengesetztes Ding von objectiver Einheitlichkeit von einem der objectiven Einheitlichkeit entbehrenden, dass es in zwiefacher Weise richtig und adäquat, ohne dass dem, was es wirklich ist, etwas hinzugefügt würde, aufgefasst werden kann: als ein solches, welches dieses besondere von allen anderen möglichen Dingen verschiedene Ding dadurch ist, dass es aus diesen bestimmten Theilen in dieser bestimmten Weise zusammengesetzt ist, und als ein solches, dessen individuelle Eigenthümlichkeit in einer Bestimmtheit besteht, die sich nicht in Bestimmtheiten seiner Theile zerlegen lässt, sondern dem Ganzen so, als wäre es ein untheilbares Ding, zukommt. Auch der objectiven Einheitlichkeit ermangelnde Dinge können wir so vorstellen, dass wir ihre individuelle Eigenthümlichkeit auffassen, als eine Eigenschaft des Ganzen, welches, inwiefern es das sie zum Prädicate habende Subject sei, keine Theile habe; insbesondere bilden wir derartige Vorstellungen in der Weise, dass wir ein Ding denken als deshalb daseiend, weil ein Ding dieser Art habe dasein sollen, als die Verwirklichung des in dem Dasein eines Dinges dieser Art bestehenden Zweckes, und seine Uebereinstimmung mit diesem Zwecke als eine ihm für sich zukommende Eigenschaft auffassen; aber die nicht in Bestimmtheiten der Theile zerlegbare Wesenheit, die wir alsdann dem Ganzen zuschreiben, die das Ganze insofern haben soll, als es, nach dem aristotelischen Worte, früher ist als seine Theile, ist dann keine wirklich dem Dinge zukommende, sondern nur eine fingirte Beschaffenheit.

Aus der vorstehenden Entwickelung des Begriffes des einheitlichen Körpers ergiebt sich, wenn vorausgesetzt wird, dass ihm entsprechende Dinge existiren, eine Bestimmung zum Begriffe der Materie oder des Körpers überhaupt. Wenn die Prädicate eines Körpers, die sich aus solchen seiner Theile zusammensetzen, von gewisser Art sind, so ist er, wie gezeigt wurde, von selbst, ohne dass zu dem, was er durch seine Theile ist, ein objectiv neues Prädicat hinzukäme, ein einheitlicher; sind seine zusammengesetzten Prädicate nicht von jener Art, so ist er ein blos zusammengesetzter, ein einheitsloser. Aber nicht schon dadurch, dass sie überhaupt zusammengesetzt ist, ermöglicht die Materie das Dasein einheitlicher Körper, sondern erst durch ihre uns unbekannte Beschaffenheit. An dieser, der allgemeinen Natur der Materie, K, sind also zwei Seiten zu unterscheiden: sie hat eine Beschaffenheit n, inwiefern sie als ein Zusammengesetztes betrachtet wird, und eine Beschaffenheit m, inwiefern sie betrachtet wird als der Grund der Möglichkeit des Daseins einheitlicher Körper; $K = m + n$. Diese beiden Beschaffenheiten sind aber objectiv, der Sache nach, identisch, sie unterscheiden sich nur subjectiv, der Auffassung nach; sie sind dieselbe allgemeine Natur der Materie, nur von zwei Seiten betrachtet, sowie das $4 + 1$ sein und das $3 + 2$ sein nur verschiedene Seiten der allgemeinen Natur der Zahl 5 sind. Sowohl m als auch n sind den einheitlichen und einheitslosen Körpern gemeinsam. Der Unterschied aber zwischen diesen beiden Klassen der Körper betrifft nicht zugleich ihr m-sein und ihr n-sein, sondern nur das letztere (gleichwie der Unterschied der gleichseitigen und der ungleichseitigen Figuren nur das Seiten haben und nicht das Winkel haben betrifft, obwohl das Seiten haben und das Winkel haben objectiv identisch sind). Die Beschaffenheit m, meine ich, auf der die Möglichkeit des Daseins einheitlicher Körper beruht, kommt den einheitlichen und den einheitslosen Körpern in gleicher Weise zu; diese beiden Klassen von Körpern unterscheiden sich nicht dadurch, dass in den einen m eine besondere Gestalt m_1, in den anderen eine besondere Gestalt m_2 angenommen hätte; ihr Unterschied besteht vielmehr darin, dass n, die Eigenschaft, ein zusammengesetzter Körper zu sein, den einen in einer besonderen Gestalt n_1, den anderen in einer anderen besonderen Gestalt n_2 zukommt, so dass, wenn die allen einheitlichen Körpern gemeinsame Beschaffenheit mit e, die allen einheitslosen gemeinsame mit u bezeichnet wird, $e = m + n_1$, $u = m + n_2$ ist. Oder, um dies

noch anders auszudrücken, der Eintheilungsgrund der Eintheilung der (zusammengesetzten) Körper in einheitliche und einheitslose ist nicht das im allgemeinen Begriffe des Körpers enthaltene Merkmal m (die Natur der Materie, inwiefern sie einheitliche Körper möglich macht), sondern das Merkmal n (die Natur der Materie, inwiefern sie ein Zusammengesetztes ist). Während demnach die den einheitlichen und den einheitslosen Körpern gemeinsame Beschaffenheit m der Materie die Anlage oder die Fähigkeit oder das Vermögen, einheitliche Körper hervorzubringen, verleiht, ist der Besitz der nur den einheitlichen Körpern zukommenden Beschaffenheit n_1 seitens eines Stückes Materie die ausreichende Bedingung dafür, dass in ihm jene Anlage zur Ausführung gelangt sei.

Die Unterscheidung der beiden Seiten m und n in der allgemeinen Natur der Materie zieht eine andere nach sich, welche die einheitlichen Körper betrifft. Bezüglich der Beschaffenheit m nämlich sind zwei Fälle möglich: entweder ist sie allgemein nicht blos in dem Sinne, dass sie, wie z. B. die Kugelgestalt, mehreren Dingen gemeinsam sein kann, sondern auch in dem anderen, dass sie als unbestimmte in mehreren bestimmten so enthalten sein kann, wie Farbig in Blau, Roth u. s. w., oder eine völlig bestimmte wie die Kugelgestalt.

Nehmen wir erstens an, sie sei völlig bestimmt, es könne also keine Arten von ihr m_1, m_2 ... geben, so sind weiter die beiden Möglichkeiten zu unterscheiden, dass auch die Beschaffenheit n_1, welche die Bedingung dafür ist, dass ein Stück Materie einen einheitlichen Körper bilde, völlig bestimmt, und dass sie allgemein sei. Wenn sowohl m als auch n_1 völlig bestimmt sind, so bilden sie den Inhalt eines singulären Begriffs; es könnte dann also in der ganzen Welt nur einen einzigen Körper geben, der objective Einheitlichkeit ($e = m + n_1$) besässe, keine Klasse einheitlicher Körper, sondern nur ein einziges Individuum. Wenn dagegen n_1 allgemein ist, so sind viele einheitliche Körper möglich, die aber (da nach der Voraussetzung m völlig bestimmt ist) hinsichtlich des Vermögens der Materie, einheitliche Körper zu bilden, aus dem sie hervorgegangen wären, also hinsichtlich der Weise der Einheitlichkeit gleich sein und sich nur hinsichtlich der Weise, in der sie zusammengesetzte Dinge (n oder bestimmter n_1) wären, unterscheiden würden. Oder wenn wir die Weise, in der ein Körper ein einheitliches Ding ist, als seine Form bezeichnen und unter dem Stoffe eines einheitlichen Körpers das

Stück Materie, aus dem er besteht, insofern, als die Bestimmtheiten desselben aus solchen seiner Theile zusammengesetzt sind, verstehen, so haben in dem zweiten der beiden unterschiedenen Fälle (m bestimmt, dagegen n_1 allgemein) die vielen einheitlichen Körper sämmtlich dieselbe Form, die bestimmten Merkmale aber, durch die sie sich als Individuen, und die allgemeinen, durch die sich die Arten und Gattungen, in die sie etwa geordnet werden können, unterscheiden, gehören nicht zu ihrer Form, sondern zu ihrem Stoffe. Sollte z. B. der Begriff des einheitlichen Körpers sich mit dem des organischen decken, so würden sich unter der in Rede stehenden Voraussetzung die Pflanzen und die Thiere nicht hinsichtlich der Weise, wie sie organische Wesen wären, sondern lediglich so unterscheiden, wie es nach allgemeiner Ansicht die Individuen derselben Species thun; die Pflanzen und die Thiere wären Erzeugnisse desselben in sich ganz bestimmten Bildungsvermögens der Materie, und nur darum wären sie verschieden, weil dieses Bildungsvermögen in verschiedenen Materialien und unter verschiedenen äusseren Einflüssen thätig gewesen wäre.

Nehmen wir zweitens an, die Beschaffenheit m sei allgemein, und m_1, m_2, m_3 ... seien die bestimmten Beschaffenheiten, in denen m vorkommen könne, die Anlage der Materie, einheitliche Körper hervorzubringen, sei also das einer Mehrheit von Anlagen und zwar wiederum ursprünglichen Anlagen der Materie überhaupt Gemeinsame, so sind auch mehrere Weisen, ein einheitlicher Körper sein, und also mehrere sich hinsichtlich der Form unterscheidende Arten einheitlicher Körper möglich. Was die Beschaffenheit n_1 betrifft, so ist sie nach dieser Annahme ebenfalls allgemein. Denn wäre sie völlig bestimmt, so könnte es, da m nicht zu ihr als eine objectiv neue Beschaffenheit hinzutritt, sondern mit der in ihr (n_1) enthaltenen n der Sache nach identisch ist, in der ganzen Welt nur einen einzigen einheitlichen Körper geben und wäre mithin auch m als die Form dieses einzigen Körpers völlig bestimmt. Die Beschaffenheit n_1 giebt jedoch auch jetzt wieder zu einer Unterscheidung Anlass, und zwar diesmal zu einer solchen von drei Fällen. Welche der Anlagen m_1, m_2, m_3 ... nämlich in einem Stücke Materie von der Beschaffenheit n_1 zur Ausführung gelangt sei, hängt lediglich von der besonderen Weise ab, in der dieses Stück die allgemeine Beschaffenheit n_1 besitzt; zu jeder der besonderen Formen m_1, m_2, m_3 ... gehört also eine

besondere Gestalt von n_1 als die Bedingung ihrer Verwirklichung, n_{1a} zu m_1, n_{1b} zu m_2, n_{1c} zu m_3 u. s. w.; und es sind nun diese Bedingungen n_{1a}, n_{1b}, n_{1c} ... entweder sämmtlich allgemein oder sämmtlich bestimmt oder theils allgemein theils bestimmt. Sind sie sämmtlich allgemein, so kann jede der Formen m_1, m_2, m_3 ... einer Mehrheit stofflich verschiedener Individuen gemeinsam sein (die Form m_1 mehreren Dingen, welche in der allgemeinen Beschaffenheit n_{1a}, die Form m_2 mehrereren, welche in n_{1b} übereinstimmen, u. s. w.), so dass der Unterschied zweier Formen gleich demjenigen — nicht zweier Individuen, sondern zweier Arten von Individuen ist. Sind sie sämmtlich bestimmt, so unterscheidet sich jedes einheitliche Körperindividuum von jedem anderen der Form nach, ist also jedes in der allgemeinen Natur der Materie ursprünglich angelegt, so dass die Zahl der Formen nicht einer Zahl von Arten, in welche die einheitlichen Individuen zusammengefasst werden können, sondern derjenigen der möglichen einheitlichen Individuen selbst gleich ist. Sind endlich die Bedingungen n_{1a}, n_{1b}, n_{1c} ... theils allgemein theils bestimmt, so giebt es zwei Klassen einheitlicher Körper, eine, in der jede bestimmte Form trotz ihrer Bestimmtheit noch Form einer Art von Individuen, und eine, in der jede bestimmte Form einem einzigen Individuum eigenthümlich ist.

Ich stelle die eben unterschiedenen fünf Annahmen, durch welche die Voraussetzung, dass die Natur der Materie das Dasein einheitlicher Körper zulasse, näher bestimmt werden kann, nochmals, jedoch in anderer Ordnung zusammen. Erstens: Es kann jederzeit nur Einen einheitlichen Körper in der ganzen Welt geben. So würde es sich verhalten, wenn die Anlage der Materie, überhaupt einheitliche Dinge hervorzubringen, und also auch die Form der Einheitlichkeit eine ganz bestimmte wäre, und dazu die Bedingung, der ein Stück Materie entsprechen müsste, damit jene Anlage in ihm zur Ausführung gelangt sei, nichts an demselben, weder hinsichtlich seiner Eigenschaften noch hinsichtlich seiner Beziehungen zu den anderen existirenden Dingen, unbestimmt liesse. Zweitens: Es kann viele einheitliche Körper geben, deren jeder sich von jedem anderen hinsichtlich der Form oder der Anlage der Materie zur Einheitlichkeit unterscheidet, so dass es eben so viele verschiedene Anlagen der Materie oder Formen als einheitliche Individuen giebt. So würde es sich verhalten, wenn die Anlage der Materie zur Einheitlichkeit über-

haupt eine allgemeine wäre und zu jeder der bestimmten Anlagen, in der die allgemeine enthalten wäre, eine vollkommen bestimmte Bedingung ihrer Ausführung gehörte. Drittens: Es kann viele einheitliche Körper geben, die sämmtlich der Form nach gleich sind, sich also nur in stofflicher Hinsicht unterscheiden. So würde es sich verhalten, wenn die Anlage der Materie zur Einheitlichkeit überhaupt eine ganz bestimmte wäre, die Bedingung ihrer Ausführung dagegen in verschiedenen Weisen erfüllt sein könnte. Viertens: Es kann eine Vielheit einheitlicher Körper geben, die sich der Form nach in verschiedene Arten gliedern, und von denen die derselben Art angehörenden sich nur in stofflicher Hinsicht unterscheiden. So würde es sich verhalten, wenn sowohl die Anlage der Materie zur Einheitlichkeit überhaupt, als auch jede zu einer bestimmten Anlage oder Form gehörende Bedingung ihrer Ausführung allgemein wäre. Fünftens: Es kann eine Vielheit einheitlicher Körper geben, die theils der Form nach anderen gleich, theils durch ihre Form individuell bestimmt sind.

Dass ein Körper überhaupt eine wirkliche Einheit sei, ist nicht die einzige Bedingung für die Möglichkeit, dass er Bewusstsein besitze. Dazu ist weiter erforderlich (vgl. ob. S. 338), dass er als einheitlicher eine Zeit lang dauere und, indem er sich verändere, doch dasselbe Ding bleibe. Nachdem wir aber die Annahme einheitlicher Körper als zulässig erkannt haben (unter der Voraussetzung, dass die Körperwelt an sich existire), werden wir auch an dieser weiteren Bedingung keinen Anstoss nehmen. Denn dass der Gedanke eines in der Veränderung mit sich identisch bleibenden Dinges keinen Widerspruch enthält, wurde schon bei der Verhandlung über den Satz des zureichenden Grundes (ob. S. 322 f.) gezeigt; und es ist nicht einzusehen, warum dieser Begriff nicht ebenso gut auf einheitliche wie auf einheitslose Körper sollte Anwendung finden können, oder warum ein einheitliches Ding, welches in einer Veränderung dasselbe Ding bliebe, dabei sollte seine Einheitlichkeit einbüssen müssen. Wir dürfen noch hinzufügen, dass zu den Veränderungen, die mit einem einheitlichen Körper vorgehen können, ohne dass er vergeht und ein anderer an seine Stelle tritt, und ohne dass ihm seine Einheitlichkeit verloren geht, auch solche gehören, wie sie den zusammengesetzten Dingen eigenthümlich sind, nämlich in einem Wechsel seiner Bestandtheile bestehende. Die Möglichkeit einheitlicher Körper zugegeben,

muss es auch für möglich gelten, dass ein solcher Körper wachse und abnehme und ununterbrochen einerseits Theile ausscheide, andererseits ausser ihm seiende Stücke Materie in sich hineinziehe, ja dass er, wie ein Fluss, innerhalb eines längeren oder kürzeren Zeitraumes seine sämmtlichen Bestandtheile gegen andere vertausche und dabei doch dasselbe Ding, derselbe Körper bleibe.

Ob es nun wirklich einheitliche Körper giebt, darüber kann nur die naturwissenschaftliche Erfahrung entscheiden. Jedoch weist die psychologische Ueberlegung, die uns auf diese Frage geführt hat, noch auf eine bestimmte Klasse von Körpern hin, von denen sie erwartet, dass die Naturwissenschaft ihnen schliesslich die in Rede stehende Beschaffenheit zuerkennen werde. Denn die Hypothese, dass das Subject unseres Bewusstseins ein Körper sei, bestimmt sich ohne weiteres näher dahin, dass es derjenige sei, der uns als das Subject unserer sinnlichen Gefühle und demnach als identisch mit unserem Ich erscheint, und den wir als den unsrigen fühlen müssen, um andere Körper und ihn selbst äusserlich wahrnehmen zu können (vgl. ob. S. 317), — unser Leib. Nehmen wir aber an, dass die Menschen- und Thierleiber wirklich Einheiten seien, so können wir nicht umhin, zu vermuthen, dass dieses Prädicat auch den Pflanzen zukomme, auch wenn wir überzeugt sein sollten, dass dieselben kein Bewusstsein haben, denn daraus, dass alle bewussten Körper wirkliche Einheiten seien, würde ja nicht folgen, dass auch umgekehrt alle einheitlichen Körper bewusste Wesen seien. Die Frage, ob es einheitliche Körper gebe, hat also wenigstens insofern, als sie der Naturwissenschaft von der Psychologie vorgelegt wird, den engeren Sinn, ob die Organismen von solcher Art seien.

Die Ansicht, dass die Organismen objective Einheiten seien, wird sich selbstverständlich niemals auf directe Erfahrung berufen können. Denn eine Anlage, einheitliche Körper zu bilden, kann die Materie nur durch eine unseren Sinnen für immer verborgene Beschaffenheit besitzen, und auch die in einem Stücke Materie zur Ausführung gelangte Anlage, die Form, kann nur zu seinem verborgenen Innern gehören. Die Erkenntnis der Einkeitlichkeit der Organismen könnte also nur das Ergebnis eines Schlusses sein. Ein solcher Schluss aber wird nur dann möglich sein, wenn unsere Wahrnehmung oder Erfahrung auf Thatsachen trifft, die wir uns nicht anders erklären können als durch die Annahme, dass sie Wirkungen einer den

Organismen durch ihre Einheitlichkeit eigenen Kraft seien. Davon also hängt die Möglichkeit des Nachweises, dass die Organismen objective Einheiten seien, ab, dass die nicht wahrnehmbare Beschaffenheit, die den Inhalt ihrer Einheitlichkeit bildet, ihnen eine Kraft verleiht, welche wahrnehmbare Wirkungen hat. Wir werden bei dem Begriffe einer solchen Kraft einen Augenblick verweilen müssen.

Von den Kräften, mit denen die Theile eines Organismus auch dann, wenn sie nicht Theile eines Organismus wären, auf einander und auf äussere Dinge wirken würden, ihren physikalischen und chemischen Kräften, werden wir annehmen dürfen, dass sie unverändert und unvermehrt und unvermindert im Organismus fortbestehen, und dass, wenn sie hier sonst nicht vorkommende Wirkungen hervorbringen sollten, dies nur deshalb der Fall sei, weil sie unter sonst nicht vorkommenden Umständen thätig seien. Kommt nun zu diesen Kräften wirklich eine neue, aus der Einheit des Organismus entspringende hinzu, so ist deren Subject der ganze Organismus in der Weise, als ob er ein in jeder Hinsicht untheilbares Ding wäre. Das einheitliche Ganze ist auch das Object ihres Wirkens. Denn die wahrnehmbaren Wirkungen, aus denen auf ihr Dasein geschlossen werden kann, können nur Bestimmtheiten des Organismus oder seiner Theile, nicht solche äusserer Dinge sein, und die Eigenthümlichkeiten, durch welche diese Bestimmtheiten diesen Schluss ermöglichen, können nur in der Bedeutung, die sie für das Ganze haben, bestehen; alles was wir sonst ausserhalb eines Organismus und in ihm antreffen, weist auf keine anderen Kräfte hin als solche, mit denen seine Theile auch dann, wenn sie nicht seine Theile wären, wirken würden. Diese organische oder physiologische Kraft kommt aber nicht zu allen den Kräften, deren jede einen Theil des Organismus zum Subjecte und einen anderen zum Objecte hat, als eine sachlich neue hinzu, da, wie wir schon früher anerkannten, ein zusammengesetztes Ding auch dann, wenn es zugleich ein einheitliches ist, doch nichts sein kann, was es nicht dadurch ist, dass es aus diesen bestimmten Theilen in dieser bestimmten Weise zusammengesetzt ist. Nur subjectiv, der Auffassung nach, kann sich die Eine Kraft, mit der der Organismus auf sich selbst wirkt, von einer Vielheit von Kräften, die zwischen seinen Theilen thätig sind, unterscheiden; objectiv, der Sache nach, muss sie damit identisch sein. Denn zufolge der oben angestellten Erörterung des Begriffes des zugleich zusammengesetzten und einheit-

lichen Dinges ist dies das Verhältnis der einheitlichen individuellen Wesenheit eines solchen Dinges und der Gesammtheit der Wesenheiten seiner Theile, und dasselbe Verhältnis besteht zwischen der Form eines einheitlichen Dinges, die ja entweder mit seiner individuellen Wesenheit identisch oder darin als Art-Wesenheit enthalten ist, und denjenigen Bestimmtheiten, die seinen Theilen insofern, als sie Theile eines Dinges von dieser Form sind, zukommen, die organische Kraft aber ist nichts anderes als die Form, sofern sie in Verbindung mit gewissen Umständen gewisse wahrnehmbare Bestimmtheiten des Organismus zur Folge hat. Zu der Wirksamkeit derjenigen Kräfte allerdings, mit denen die Theile des Organismus auch dann wirken würden, wenn sie sich nicht zu einem Organismus verbunden hätten, ihrer physikalischen und chemischen Kräfte, kommt diejenige der organischen Kraft als etwas der Sache nach Neues hinzu, aber dieses neue Wirken ist der Sache nach identisch mit demjenigen von nicht physikalischen und nicht chemischen Kräften, welche, wie die physikalischen und die chemischen, einen Theil des Organismus zum Subjecte und einen anderen zum Objecte haben. Und diese Kräfte selbst kommen nicht erst im Organismus zu den physikalischen und chemischen hinzu, sondern sie erhalten nur in den zu einem Organismus verbundenen Theilen erst die Möglichkeit, sich zu bethätigen, die Veranlassung oder Anregung zur Wirksamkeit, gleichwie die Affinität des Wasserstoffes zum Sauerstoffe zwar in jedem Wasserstofftheilchen zu jeder Zeit vorhanden ist, aber erst dann sich als Kraft geltend macht, wenn es mit Sauerstoff bei einer gewissen Temperatur zusammentrifft.

Die gegenwärtige Untersuchung darf es dahingestellt sein lassen, ob die organischen Vorgänge in der That Erzeugnisse des Zusammenwirkens einer Kraft der beschriebenen Art mit physikalischen und chemischen Kräften sind. Ihre Aufgabe war es nur, die Zulässigkeit dieser Annahme darzuthun. Dazu nun bedarf es keiner weiteren Erörterung mehr. Denn wenn die Physiologie auch bisher in der organischen Natur keine Abweichung von den die anorganische beherrschenden Gesetzen festgestellt hat, so hat sie doch auch nicht vermocht, die Entstehung der ersten Zelle, die Entwickelung eines Wesens aus einem Ei zu einem Wesen derselben Art wie dasjenige, in welchem das Ei entstanden war, die Widerstandsfähigkeit der seiner Art eigenthümlichen Gestalt und Einrichtung gegen eine ununterbrochene Reihe

äusserer Einwirkungen, die Processe der Ernährung und der Fortpflanzung als Folgen einer eigenthümlichen Anordnung materieller Theilchen, die nur mit physikalischen und chemischen Kräften auf einander wirkten, begreiflich zu machen. Dass übrigens noch keine einzige Bewegung in einer Pflanze oder einem Thiere hat nachgewiesen werden können, die in einer analogen Weise das Walten einer eigenthümlichen organischen Kraft gewiss oder auch nur wahrscheinlich machte, wie die Abweichung eines Planeten von der berechneten Bahn das Dasein eines noch nicht aufgefundenen Himmelskörpers, fällt um so weniger ins Gewicht, als es in der Natur der Sache liegt, dass, wenn es solche Bewegungen giebt, dieselben auf einem zu kleinen Schauplatze vor sich gehen, als dass wir sie beobachten oder gar Messungen an ihnen anstellen könnten. Dagegen erwäge man, wie unwahrscheinlich es ist, dass in einer blos von physikalischen und chemischen Kräften bewegten Welt Körper von der Einrichtung und mit den Verhaltungsweisen, wie wir sie an den Pflanzen und Thieren wahrnehmen, entstanden seien. Auch die Lehre vom Kampfe ums Dasein, welche die allmähliche Entwickelung des Pflanzen- und des Thierreichs von den niedrigsten Anfängen bis zu ihren jetzigen Gestaltungen als eine Nothwendigkeit begriffen zu haben glaubt, vermag diese Unwahrscheinlichkeit nicht zu beseitigen, nicht einmal zu vermindern, denn das von ihr vorausgesetzte Dasein von Anfängen, aus denen die jetzigen Arten der lebenden Wesen nach physikalischen und chemischen Gesetzen hervorgehen konnten, wäre nicht weniger wunderbar gewesen als das, was sie daraus erklären will; sie löst das Räthsel nicht, sondern schiebt es nur weiter zurück. Wer keine anderen Kräfte als die auch in der anorganischen Natur vorkommenden zulassen will, dem bleibt nichts anderes übrig, als das Dasein organischer Wesen für schlechthin zufällig in Beziehung auf die Natur der Materie und entweder für schlechthin zufällig auch in Beziehung auf den letzten Grund aller Dinge oder für eine Folge einer vom Schöpfer angeordneten ursprünglichen Vertheilung der Materie im Raume und eines ihr ursprünglich mitgetheilten Bewegungszustandes zu erklären. Uebrigens darf die Naturwissenschaft, wenn sie auch die Körperwelt nur nach der Seite ihrer äusseren Wahrnehmbarkeit zum Gegenstande hat, doch bei der Aufgabe, das Wesen der Organismen zu ergründen, nicht blos auf die Thatsachen der äusseren Wahrnehmung blicken. Sie kann und darf dabei die nur innerlich wahr-

nehmbare Thatsache der Bewusstseinsvorgänge und ihrer Verbindung mit dem organischen Leben nicht ganz bei Seite lassen. Dass diese Thatsache aber zu Gunsten der schon durch die äussere Erfahrung nahe gelegten Annahme der sich als Kraft geltend machenden Einheitlichkeit des Organismus spreche, wird nur derjenige in Abrede stellen können, der sich bereits aus metaphysichen oder theologischen Gründen für die dualistische Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib entschieden hat. Was bei allem dem die Naturforscher unserer Zeit mit wenigen Ausnahmen bewegt, sich völlig ablehnend zu verhalten, ist, wie mir scheint, zunächst das methodologische Vorurtheil, dass man, so lange man in der Erforschung eines Gebietes von Erscheinungen die Nothwendigkeit, eine eigenthümliche Ursache für dieselben anzunehmen, überhaupt noch bezweifeln könne, diese Annahme, wie sehr sie sich auch in mancher Hinsicht empfehlen möge, verwerfen müsse, und im Zusammenhange damit die unphilosophische Abneigung, ausser den Forderungen, welche die Vernunft an die Principien der Naturerklärung hinsichtlich ihrer Uebereinstimmung mit den zu erklärenden Erscheinungen stellt, auch denen, welche sich auf ihre innere Glaubhaftigkeit und ihre Verträglichkeit mit den Thatsachen des Selbstbewusstseins beziehen, Gehör zu geben. Dazu kommt die Selbsttäuschung, dass die Annahme der physikalischen und der chemischen Kräfte ganz im Gebiete der Erfahrung bleibe und nichts enthalte, woran der Verstand Anstoss zu nehmen brauche, während eine Kraft des Organismus, die sich nicht aus Kräften, mit denen seine Theile auf einander wirken, zusammensetze, ein durchaus mystisches Wesen sei. Ich möchte hier nochmals hervorheben, dass auch die physikalischen und die chemischen Kräfte in völlig unbekannten Qualitäten der Materie bestehen, und dass die Möglichkeit, wie das blosse Dasein eines Körpers eine Veränderung in dem Bewegungszustande eines anderen zur Folge haben könne, nicht weniger unbegreiflich ist als die, wie ein der Masse nach zusammengesetztes Ding seiner inneren Wesenheit nach ein einheitliches sein und als einheitliches Ganzes auf sich selbst wirken könne. Der Gedanke freilich, dass in den Organismen eine Kraft walte, welche zu den zwischen ihren Theilen wirkenden hinzukäme, würde einen Widerspruch enthalten, aber er liegt auch nicht in dem hier entwickelten Begriffe der organischen Kraft. Es wurde ja ausdrücklich anerkannt, dass ein Organismus nichts ist, was er nicht dadurch ist, dass er das

aus bestimmten Theilen in bestimmter Weise zusammengesetzte Ganze ist, und dass keine Kräfte in ihm existiren, die nicht das mit den physikalischen und den chemischen gemeinsam hätten, dass sie einen Theil des Ganzen zum Subjecte und einen anderen zum Objecte haben. Von den physikalischen und den chemischen Kräften unterscheiden sich die den Organismen eigenthümlichen nur dadurch, dass sie in einer einzigen ursprünglichen Kraft vereinigt sind, mit der der Organismus auf sich selbst wirkt, und dass sie demgemäss in jedem Augenblicke durch die Bedeutung der Theile, zwischen denen sie wirken, für das Bestehen und die Entwickelung des Ganzen bestimmt sind und mit den Bedürfnissen des Ganzen sich ändern. Darum leugnet diese Hypothese auch nicht, dass alle dem Gebiete des seiner Natur nach Wahrnehmbaren angehörenden Vorgänge in den Organismen Bewegungen sind, die ohne die kleinste Abweichung den Gesetzen der Mechanik gehorchen. Die Mechanik würde alle Vorgänge in einem Organismus bestimmen können wie die Bewegungen der Himmelskörper, wenn sie seinen Bau genau kännte und ausser den in ihm wirkenden physikalischen und chemischen Kräften auch diejenigen, deren System der Sache nach mit seiner untheilbaren organischen Kraft identisch ist und sich nur der Auffassung nach davon unterscheidet.

Die Verhandlung der Frage, ob einheitliche und in der Veränderung, insbesondere im Stoffwechsel mit sich identisch bleibende Körper denkbar seien, und ob die Annahme, dass es wirklich deren gebe, mit der Erfahrung wenigstens nicht im Widerspruch stehe, wurde veranlasst durch die Erkenntnis, dass jedenfalls ein nicht so beschaffener Körper nicht Subject eines Bewusstseins sein könne. Nachdem wir uns nunmehr für ihre Bejahung entschieden haben, steht der Vermuthung, dass das Bewusstsein eine Eigenschaft von Körpern, bestimmter von Organismen sei, nichts mehr im Wege, es müsste sich denn nachweisen lassen, dass überhaupt keine Körper an sich existiren, sondern dass alle Körper, die wir wahrnehmen, nur Erscheinungen für unser wahrnehmendes Bewusstsein seien, oder dass das Bewusstsein seiner Natur nach überhaupt nicht Prädicat eines Subjectes sein könne, das noch andere, nicht in dem des Bewusstseins enthaltene Prädicate besitze. Es bleibt aber, bevor wir diesen Zweifeln Gehör geben, noch zu berathen, wie wir uns in einem organischen mit Bewusstsein begabten Wesen das Verhältnis des Bewusstseins zu

seinen äusserlich wahrnehmbaren Bestimmtheiten und den dieselben verändernden Kräften würden zu denken haben.

Wenn wir, wie bisher, organische Kraft die unbekannte Eigenschaft der Organismen, in der ihre Einheitlichkeit besteht, oder ihre Form insofern nennen, als aus ihr in Verbindung mit den wahrnehmbaren Bestimmtheiten und den physikalischen und chemischen Kräften der Theile des Organismus äusserlich wahrnehmbare Veränderungen folgen, so ist das Bewusstsein kein Erzeugnis derselben. Die organische oder physiologische Kraft bringt wie die physikalischen und chemischen lediglich Geschwindigkeitsveränderungen hervor, aus Geschwindigkeitsveränderungen aber kann kein Bewusstsein entstehen (vergl. ob. S. 338). Da es nun aber doch die Form der Bewusstsein besitzenden Organismen ist, was sie zu bewussten Wesen macht, so müssen wir uns das Bewusstsein als ein Verhalten, welches der Form neben dem organischen Wirken, dem Kraft-sein, eigen sei, denken, der Form also die beiden ganz verschiedenen Bedeutungen, organische Kraft oder Subject des organischen Wirkens und Subject des Bewusstseins zu sein, zuschreiben. Dies darf aber nicht so verstanden werden, als liefen das organische Wirken und das Bewusstsein in der Weise neben einander her, dass keines durch seine Bestimmtheit auf die des anderen hinwiese, als ob also das Bewusstsein auch dasein und diesen bestimmten Inhalt haben und sich in dieser bestimmten Weise verändern könnte, wenn das organische Wirken unterbliebe oder in einer anderen Weise und mit anderen Erfolgen stattfände, und als ob umgekehrt die organischen Verrichtungen des Leibes dieselben sein könnten, wenn er auch kein Bewusstsein, oder ein solches mit anderem Inhalte hätte. Denn das Subject eines bestimmten Bewusstseins ist (nach unserer Hypothese) dieses bestimmte von allen anderen Bewusstseinssubjecten und allen anderen Dingen überhaupt verschiedene Dinge dadurch, dass es dieser nach Form und Stoff eigenthümlich bestimmte Leib ist, jedes Prädicat aber ist eine nothwendige Folge der individuellen Eigenthümlichkeit seines Subjectes (Satz vom zureichenden Grunde), folglich müsste ein Verstand, der den Leib hinsichtlich dessen, was von ihm äusserlich wahrnehmbar ist und der in ihm wirkenden physikalischen, chemischen und physiologischen Kräfte vollständig kännte, daraus zu erkennen im Stande sein, nicht blos, dass er überhaupt Bewusstsein habe, also eine Seele sei, sondern auch, welchen Inhalt sein Bewusstsein, zunächst sein sinnliches

Fühlen seiner selbst, habe. Und umgekehrt würde ein vollkommener Verstand von dem bestimmten Inhalte eines Bewusstseins wenigstens auf gewisse äusserlich wahrnehmbare Bestimmtheiten seines Subjectes schliessen können. Wir brauchen auch nicht zuzugeben, dass zwischen dem organischen Wirken und dem Bewusstsein nur ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis bestehen könne. Vielmehr steht uns nichts im Wege, in Uebereinstimmung mit den Thatsachen des Selbstbewusstseins anzunehmen, dass nicht nur die Form durch die Weise, in der sie als organische Kraft thätig sei, sich selbst, insofern sie Bewusstseinssubject sei, afficire und so für den Bewusstseinsinhalt bestimmend sei, sondern dass auch umgekehrt die Bewusstseinsthätigkeit eine ihrem Inhalte entsprechende Rückwirkung auf die Form, inwiefern sie organische Kraft sei, habe und so mittelbar die leiblichen Vorgänge beeinflusse.

Schliesslich glaube ich noch eine wichtige Folgerung ziehen zu dürfen. Die bestimmte Form eines Organismus besteht zwar niemals in einer Beschaffenheit, von der es mehrere Arten giebt, denn eine solche Beschaffenheit, wie z. B. das Merkmal Farbig, das zu Arten Roth, Gelb, Grün u. s. w. hat, wäre eben keine bestimmte, aber sie kann doch vermöge ihres nothwendigen Verbundenseins mit einer unbestimmten Beschaffenheit verschiedenen Dingen gemeinsam und insofern allgemein sein, so wie z. B. in der ganz bestimmten Kugelgestalt Körper, die sich hinsichtlich ihrer Grösse, ihrer chemischen Constitution, ihres gegenwärtigen Aufenthaltsortes, ihres gegenwärtigen Bewegungszustandes unterscheiden, übereinstimmen können. Demgemäss fanden wir oben (S. 349 ff.) zwei Klassen einheitlicher Körper denkbar: solche, deren bestimmte Form doch noch in dem eben angegebenen Sinne ein Allgemeines ist, die sich also von gewissen anderen Dingen nicht der Form, sondern nur dem Stoffe oder, was dasselbe ist, der Bedingung für die Verwirklichung ihrer im Wesen der Materie überhaupt angelegten Form nach unterscheiden, und solche, deren jedes eine ihm eigenthümliche Form hat, also dieses eigenthümliche, von allen anderen möglichen Dingen sich unterscheidende Individuum dadurch ist, dass es ein Ding von dieser Form ist. Die Folgerung nun, die sich mir aus der Hypothese von der Zugehörigkeit des Bewusstseins zur Körperwelt noch zu ergeben scheint, ist die, dass jeder mit Bewusstsein begabte Organismus eine ihm individuell eigenthümliche, in der allgemeinen Natur der Materie ursprünglich und unvergänglich angelegte Form hat.

Wie nämlich jeder bewusste Organismus einerseits durch seine vollständige leibliche Bestimmtheit, d. i. die Bestimmtheit seiner organischen Kraft und seines Stoffes, so ist er andererseits auch durch die vollständige Bestimmtheit seines Bewusstseins ein individuell eigenthümliches Wesen, so dass ein alles durchschauender Verstand nicht blos aus seiner leiblichen Bestimmtheit die seines Bewusstseins, sondern auch umgekehrt aus dieser jene vollständig zu erkennen vermöchte (so wie wir aus der Gleichseitigkeit eines Dreieckes seine Gleichwinkeligkeit und umgekehrt aus seiner Gleichwinkeligkeit seine Gleichseitigkeit erkennen). Es kann nicht mehrere bewusste Wesen geben, die hinsichtlich ihres Bewusstseins oder als Seelen völlig gleich wären und sich als Leiber unterschieden. Denn ich, der ich mir meiner als eines Individuums und nicht als eines Allgemeinen, das in einer Mehrheit von Exemplaren existiren könnte, bewusst bin, bin dieses bestimmte Individuum, als dessen ich mir bewusst bin, bin eben Ich dadurch, dass ich dieses bestimmte Bewusstsein mit diesem bestimmten Inhalte habe; die Bestimmtheit meines Bewusstseins genügt für sich allein dazu, dass ich ein von allen anderen wirklichen und möglichen Dingen verschiedenes Ding sei. Nun ist aber ein bewusster Organismus, wie er durch seine bestimmte Form organische Kraft ist, so auch durch sie Bewusstseinssubject. Folglich ist auch die Form eines bewussten Organismus ihm individuell eigenthümlich; oder, was dasselbe ist, die Bedingung, der ein Stück Materie entsprechen muss, damit in ihm die einem bestimmten bewussten Organismus angehörende bestimmte Form verwirklicht sei, ist eine ganz bestimmte, eine solche, die nur in einem einzigen Stücke Materie erfüllt sein kann. Stimmten zwei bewusste Organismen hinsichtlich der Form und der organischen Kraft vollkommen überein, so bestände auch zwischen ihnen als Bewusstseinssubjecten nicht der mindeste Unterschied; das Ich des einen wäre identisch mit dem Ich des anderen; nur dadurch unterschieden sie sich, dass der eine sich des ihnen gemeinsamen Ich als eines Wesens mit diesen, der andere als eines Wesens mit jenen Zuständen und Verhaltungsweisen bewusst wäre. Das aber ist ein Widerspruch. Mein Ich ist das meinige und nicht zugleich das deinige, und dein Ich ist das deinige und nicht zugleich das meinige.

An diese Folgerung knüpft sich noch eine Vermuthung. Vorausgesetzt nämlich, dass sich eine scharfe Grenze zwischen dem Thier-

reiche und dem Pflanzenreiche ziehen lasse, dass ferner jeder Organismus entweder ein Thier oder eine Pflanze sei, und dass die Pflanzen sämmtlich unbewusst, die Thiere dagegen sämmtlich bewusst seien, so muss die im Vorstehenden entwickelte Hypothese jedem einzelnen Thiere eine ihm eigenthümliche Form oder organische Kraft zuschreiben (was natürlich nicht ausschliessen würde, dass auch das Thierreich sich hinsichtlich der organischen Form in Arten, Gattungen, Familien u. s. w. gliedere), und dann liegt es nahe, von den Pflanzen anzunehmen, dass sie entweder alle der Form nach gleich seien, oder dass, wenn es verschiedene Pflanzenformen gebe, doch jede von ihnen einer Vielheit von Individuen gemeinsam und insofern allgemein sei. Nothwendig ist diese Annahme nicht, denn aus der entgegengesetzten, dass auch die vegetabilischen Formen, gleich den animalischen, individuell eigenthümliche seien, würde nicht folgen, dass sie Bewusstsein hätten. Es könnte ja sein, dass eine Form noch einer weiteren Bedingung als der, individuell eigenthümlich zu sein, entsprechen müsste, um Subject eines Bewusstseins zu sein.

IV.

Die empirische und die metaphysische Auffassung.

Der vorstehende Versuch, die Annahme durchzuführen, dass das Bewusstsein eine Eigenschaft des Leibes sei, ging von der Voraussetzung aus, dass die Körperwelt an sich existire. Gegen das Ende fügte er dann noch die weitere hinzu, dass man, um zu zeigen, dass die Prädicirung des Bewusstseins von einem Körper keinen Widerspruch enthalte, nur die Möglichkeit einheitlicher und im Wechsel ihrer Bestimmtheiten und ihrer Bestandtheile mit sich identisch bleibender Körper nachzuweisen brauche, als ob es ausgemacht sei, dass ein bewusstes Wesen neben seinem Bewusstsein noch jede beliebige andere Bestimmtheit haben könne, wenn sie nur mit seiner sich in der Veränderung erhaltenden Identität verträglich sei. Diese beiden Voraussetzungen haben wir nunmehr zu prüfen.

Beginnen wir mit der zweiten, so ist zunächst gewiss, dass das Bewusstsein nicht zu einer sei es einfachen sei es zusammengesetzten Bestimmtheit, welche als die individuelle Wesenheit eines Dinges betrachtet werden darf, als eine der Sache nach neue Bestimmtheit dieses Dinges hinzukommen kann. Denn nach dem Satze des zureichenden Grundes sind alle Bestimmtheiten, die von einem Dinge

prädicirt werden dürfen, implicite, der Sache nach, in der individuellen Wesenheit desselben enthalten; sie können sich von ihr oder einem ihrer Bestandtheile nur der Auffassung nach unterscheiden, wie die Dreiwinkeligkeit von der Dreiseitigkeit. Wenn daher ein bewusstes Ding neben dem Bewusstsein noch eine andere Eigenschaft hätte, so könnte dies nur eine solche sein, die nicht für sich allein, sondern zusammen mit dem bestimmten Bewusstsein dieses Dinges dessen individuelle Wesenheit ausmachte. Nun haben wir früher, als wir die Möglichkeit eines Dinges mit mehreren objectiv verschiedenen Merkmalen α, β, γ ... untersuchten (S. 340 ff.), gefunden, dass diese Merkmale sämtlich demselben allgemeinen a untergeordnet und in Beziehung auf einander disparat sein müssen. In der Eigenschaft Bewusst (α) ist aber überhaupt keine allgemeinere (a) enthalten, also kann es auch keine andere (β) geben, in deren Vereinigung mit einem bestimmten Bewusstsein eine individuelle Wesenheit bestände, sondern die individuelle Wesenheit jedes Bewusstseinssubjectes muss völlig in seinem bestimmten Bewusstsein aufgehen. Insbesondere kann ein bewusstes Wesen nicht neben der Eigenschaft des Bewusstseins noch die der Ausdehnung oder Körperlichkeiten besitzen, mag gleich die letztere eine nähere Bestimmung zulassen, in der sie einem einheitlichen Dinge zukommen kann; denn es giebt keine allgemeine Eigenschaft, die sowohl in Bewusst als auch in Körperlich enthalten wäre.

Gegen das Letztere könnte eingewandt werden, sowohl im Bewusstsein als auch in der Körperlichkeit liege doch mindestens das Sein überhaupt. In der That ist, wie ich in früheren Arbeiten, die Lehre Kants, dass das Sein gar nichts zu den Dingen, von denen es ausgesagt werde, Gehörendes, sondern nur unsere Setzung eines Dinges bedeute, bekämpfend, nachgewiesen zu haben glaube, das Sein oder Dasein oder Existiren eine Bestimmtheit, die wir in jeder anderen als die allgemeinste der in ihr enthaltenen mitdenken, wie in jeder Figur das Ausgedehnt-sein. Aber es ist doch nicht in jeder Bestimmtheit, die wir denken mögen, das Sein wirklich enthalten, wie auch nicht in jeder Figur das Ausgedehnt-sein; nicht jede gedachte Bestimmtheit m. a. W., ist eine besondere Weise des Seins, so wenig, wie jede gedachte Figur eine besondere Weise des Ausgedehnt-seins ist. Wie vielmehr nur in den construirbaren Figuren, d. i. denjenigen, deren Definition nicht, wie z. B. die des zugleich rechtwinkeligen und gleichseitigen Dreieckes, eine mit der Ausdehnung unverträgliche Beschaffenheit an-

giebt, das Ausgedehnt-sein wirklich enthalten ist, so ist selbstverständlich auch das Sein nur in denjenigen Bestimmtheiten wirklich enthalten, die ihm nicht widersprechen. Die Behauptung, dass das Sein eine sowohl in der Körperlichkeit als auch im Bewusstsein liegende Bestimmtheit sei, müsste also erst bewiesen werden. Wäre freilich gewiss, dass wirklich Körper existiren, so bedürfte es dieses Beweises nicht mehr, denn dass die Körperlichkeit wirklich existirenden Dingen zukomme, würde nichts anderes heissen, als dass sie das Sein einschliesse. Aber gegenwärtig wenigstens dürfen wir noch das wirkliche Dasein der Körper bezweifeln. Und auch die blosse Möglichkeit, dass die Körperlichkeit eine besondere Weise des Seins sei, werden wir nicht zugeben. Denn da es wirklich mindestens ein bewusstes Wesen giebt, und der Vorstellung des Bewusstseins überhaupt keine allgemeinere Vorstellung entnommen werden kann, keine, die eine Eigenschaft zum Inhalte hätte, welche auch bewusstlosen Dingen zukommen könnte, müssen wir schliessen, dass Sein und Bewusstsein dasselbe sind und mithin die Körperlichkeit keine besondere Weise des Seins ist.

In derselben Weise wäre dem Einwand zu begegnen, dass die Vorstellungen der Körperlichkeit und des Bewusstseins beide die allgemeineren der Zeitlichkeit und der Einheitlichkeit einschlössen. Wie Sein, so sind auch Sein in der Zeit und Einheitlich-sein Ausdrücke, die eine Beziehung eines Dinges zu unserem Denken bezeichnen, so dass ihre Definition uns noch vor die Frage stellt, durch welche Beschaffenheit denn ein Ding in dieser Beziehung zu unserem Denken stehe, — worin das Sein und das Sein in der Zeit und die Einheitkeit bestehen, oder was das von uns als Sein Bezeichnete in den Dingen selbst sei, mit welcher Beschaffenheit und durch welche die Dinge in der Zeit seien, und welche Natur und Wesenheit ein Ding haben müsse, damit wir es als einheitliches beurtheilen dürfen. Die Beantwortung dieser Frage nun muss sich aus der Wahrnehmung, die wir von unserem Bewusstsein haben, schöpfen lassen, denn da wir als Bewusstseinssubjecte wirklich da sind und in der Zeit sind und einheitliche Wesen sind, so müssen die Beschaffenheiten, in denen das Sein und das Sein in der Zeit und die Einheitlichkeit bestehen, in unserem Bewusstsein anzutreffen sein. Die allgemeinste Beschaffenheit aber, mit der uns die Wahrnehmung, die wir von unserem Bewusstsein haben, bekannt macht, ist das Bewusstsein überhaupt. Und

hieraus folgt, dass jene drei Ausdrücke nicht eine Beschaffenheit, zu der sich das Bewusstsein und die Körperlichkeit als besondere Weisen verhielten, sondern das Bewusstsein selbst bezeichnen.

Der Grund, aus welchem hiernach die Möglichkeit verneint werden muss, dass ein Körper, gleichviel ob ein einheitlicher oder ein einheitsloser, Bewusstsein habe, genügt zugleich zur Widerlegung der anderen Voraussetzung der zur Prüfung vorliegenden Hypothese. Denn sind Sein und Bewusstsein dasselbe, so kann es keine anderen Dinge geben als solche, deren ganze Wesenheit im Bewusstsein aufgeht, und ist mithin die Körperwelt eine blosse Erscheinung.

Zu demselben Ergebnisse führt aber noch eine andere Erwägung. Es wird allgemein zugestanden, und auch die oben der allgemeinen Natur der Körper gewidmete Betrachtung ging davon aus, dass von den Bestimmtheiten, die wir an den Körpern wahrnehmen, diejenigen, welche nicht besondere Weisen der Ausdehnung oder des Seins im Raume sind, die secundären Qualitäten nach Lockes Bezeichnung, nichts weiter als unsere Wahrnehmungsinhalte sind. Sie können nicht wirkliche Bestimmtheiten sein von Dingen, die neben unserem wahrnehmenden Ich existiren und des Wahr-genommen-werdens von uns nicht zu ihrer Existenz bedürfen; denn wir können sie nicht anders wahrnehmen als so, dass wir ihr Wahrgenommen-werden selbst mit wahrnehmen, nicht anders denn als unsere Wahrnehmungsinhalte, und wenn wir nun das Verhältnis, in welchem sie als Inhalte unseres von uns wahrgenommenen Wahrnehmens zu ihrem Wahrgenommen-werden stehen, in Auge fassen, so bemerken wir, dass das letztere so nothwendig zu ihnen gehört, wie zu einer Bewegung Richtung und Geschwindigkeit; wir können aus der Vorstellung einer Farbe das Gesehen-werden ebensowenig fortlassen wie das Ausgedehntsein; ein Ton, der von Niemandem gehört würde, ist nicht minder ein sich widersprechender Begriff als ein Ton ohne Höhe und Intensivität. Dasselbe gilt nun aber auch von den primären Qualitäten. Auch die Ausdehnung und ihre besonderen Weisen sind ihrer Natur nach Bewusstseinsinhalte. Bewusstseinsinhalt zu sein gehört zum Raume und zu jedem Dinge im Raume ebenso nothwendig wie das Sein in der Zeit. Eines Beweises scheint mir diese Behauptung nicht zu bedürfen; ich halte sie für unmittelbar evident; man braucht, meine ich, um ihre Wahrheit einzusehen, nur zu versuchen, ob der Raum

es zulässt, dass man ihn vorstelle, ohne ein Bewussstsein, dessen Inhalt er sei, mitvorzustellen.

Auf der anderen Seite besteht jedoch zwischen dem Raume und den secundären Qualitäten hinsichtlich ihres Verhältnisses zu unserem Bewusstsein ein wesentlicher Unterschied, der auch für die Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe von der grössten Bedeutung ist. Denn während jede secundäre Qualität ganz in dem aufgeht, als was sie unserem Wahrnehmen erscheint, eine Farbe nichts in sich birgt, was nicht geschehen würde, ein Ton nichts von seiner Beschaffenheit dem Hören, dessen Inhalt er bildet, entzieht u. s. w., nöthigt uns die Wahrnehmung, die wir vom Raume haben, ihm Eigenschaften zuzuschreiben, die zu erfassen unser Wahrnehmungsvermögen nicht ausreicht, nämlich unendliche Grösse und unendliche Theilbarkeit. Wenn wir aber nicht annehmen wollen, dass der Raum als so beschaffener ein blosses Gedankending sei, welches weder Inhalt einer Wahrnehmung sei, noch unabhängig von aller Wahrnehmung existire, so bleibt uns nichts anderes übrig, als zu schliessen, dass er Inhalt eines anderen Wahrnehmens als des unsrigen oder als eines dem unsrigen gleichartigen sei, eines Wahrnehmens, welches ihn in seiner unendlichen Grösse und unendlichen Theilbarkeit erfasse, dass also die Beziehung, in der er zu unserem Bewusstsein steht, für ihn ebenso gleichgültig und zufällig sei, als ob er an sich, des Wahrgenommenwerdens überhaupt nicht bedürftig, existire. Weiter werden wir alsdann kein Bedenken tragen, auch der Welt, die wir im Raume wahrnehmen, die Bedeutung beizumessen, dass sie, abgesehen von den secundären Qualitäten, nicht blos eine Erscheinung für unser wahrnehmendes Bewusstsein sei, sondern als Object jenes schrankenlosen Bewusstseins, zu dessen Inhalt der Raum in seiner zwiefachen Unendlichkeit gehöre, dem unsrigen ebenso unabhängig gegenüberstehe, als wäre ihre Existenz eine absolute. Wer die primären Qualitäten für phänomenal in demselben Sinne wie die secundären hält, darf, genau genommen, den Körpern nicht einmal den Rang von Erscheinungen, sondern nur den von Erdichtungen unseres durch die Sinne getäuschten Verstandes zugestehen. Denn die Erscheinungen für unser Wahrnehmen bestehen lediglich in primären und secundären Qualitäten; die Körper aber sollen mehr sein; wir denken, indem wir unsere Wahrnehmungsinhalte als Bestimmtheiten von Körpern auffassen, etwas zu ihnen hinzu, die raumerfüllende Materie. Wer da-

gegen dem Raume die Bedeutung zuschreibt, dass er auch in der Beschaffenheit, in der ihn die Geometrie denkt, also in seiner unendlichen Ausdehnung und Theilbarkeit, Inhalt eines Bewusstseins sei, darf es weiter wenigstens für möglich halten, dass zum Inhalte dieses schrankenlosen Bewusstseins auch die Materie gehöre, die Körperwelt also nach Abzug der secundären Qualitäten eine Erscheinung für dasselbe und mithin nicht eine Erdichtung unseres Verstandes sei.

Um einzusehen, dass alle äusserlich wahrnehmbaren, alle secundären und nicht minder alle primären Qualitäten ihrer Natur nach Inhalte eines Wahrnehmens sind, also nicht Bestimmtheiten solcher Dinge sein können, die des Wahrgenommen-werdens nicht bedürften, braucht man gar nicht darauf zu achten, als was sie wahrgenommen werden, oder worin sie bestehen, sondern nur darauf, dass sie überhaupt wahrnehmbar sind. Es ist völlig undenkbar, dass etwas, was bisher existirte ohne wahrgenommen zu werden, im Originale von einem bewussten Wesen erfasst, und zum Inhalte eines Wahrnehmens gemacht würde, oder dass umgekehrt eine zum Inhalte eines Bewusstseins gehörende Bestimmtheit zurückbliebe, wenn das Bewusstsein sich von ihr zurückzöge. Jeder Bewusstseinsinhalt, welcher Art er auch sei, ist ganz und gar an das Bewusstsein, dessen Inhalt er ist, gebunden; keiner kann gewesen sein, bevor er Bewusstseinsinhalt wurde, und keiner kann noch sein, nachdem er aufgehört hat, Bewusstseinsinhalt zu sein. Es verhält sich mit den Wahrnehmungsinhalten in dieser Hinsicht nicht im geringsten anders als mit denen des Einbildens, den Phantasiebildern, von denen noch nie ein Mensch geglaubt hat, dass sie vor ihrem Eingebildet-werden bestanden hätten und dasselbe überdauerten. Undenkbar ist es auch, dass ein Wahrnehmungsinhalt zwar nicht selbst unabhängig vom Wahrnehmen existire, aber das mehr oder weniger getreue Abbild eines so Existirenden sei, z. B. eine Farbe oder Gestalt, die wir sehen und, indem wir sie sehen, bildlich gesprochen, in uns haben, ein Abbild einer Farbe oder Gestalt, die, wiederum bildlich gesprochen, ausserhalb unseres Ich bestände, also nicht gesehen würde und nicht gesehen werden könnte. Es ist, wie schon Berkeley bemerkte[1]), ein Widerspruch, zu denken, dass ein Gesehenes oder Gehörtes oder Geschmecktes u. s. w. einer Qualität ähnlich wäre, die ihrer Natur nach selbst nicht gesehen oder gehört oder geschmeckt werden könnte.

1) Vergl. o. S. 280 f.

Es erhebt sich hier indessen ein Bedenken, das nicht unberücksichtigt bleiben darf. Wenn in der That keine Bestimmtheit blos wahrnehmbar sein könnte, sondern jede wahrnehmbare auch wirklich wahrgenommen sein müsste, also keine wahrnehmbare Bestimmtheit einem Dinge zukommen könnte, das des Wahrgenommen-werdens nicht bedürfte, so könnte, scheint es, auch keine einem existirenden Dinge zukommen. Nicht blos die Dinge, zu deren Wesenheit es gehört, secundäre oder primäre Qualitäten zu haben, die Körper, sondern auch alle, die ihrem Begriffe nach überhaupt wahrnehmbare Bestimmtheiten haben, auch das eigene Ich wären blosse Phänomene. Denn wenn man einem gedachten Dinge Sein (Dasein, Existenz) zuschreibt, so will man damit sagen, dass es des Wahrgenommenwerdens nicht bedürfe, um das zu sein, was es sei. Da ferner jede Bestimmtheit wahrnehmbar ist, wenngleich nicht für uns (das Wort Bestimmtheit bedeutet eben, wie schon oben, S. 313 f., bemerkt wurde, etwas, was den Inhalt eines Wahrnehmens zu bilden geeignet ist, sofern es als die Wesenheit eines Dinges ausmachend oder als in der Wesenheit eines Dinges enthalten gedacht wird), so würde weiter folgen, dass überhaupt nichts wirklich (an sich) existire. Diese Folgerung aber, sowie auch schon die vorhergehende, dass alles Wahrnehmbare blosse Erscheinung sei, würde der Gewissheit widersprechen, dass wir doch wirklich etwas wahrnehmen, dass uns, m. a. W., doch wirklich Phänomene erscheinen und nicht blos zu erscheinen scheinen; denn haben wir wirklich Wahrnehmungen oder erscheinen uns wirklich Phänomene, so sind mindestens wir selbst nicht blosse Phänomene, sondern wirklich existirende Dinge. — Man kann diesem Bedenken auch den Ausdruck geben, dass der Begriff des Seins einen Widerspruch enthalten würde, wenn es wahr wäre, dass jede wahrnehmbare Bestimmtheit eine wahrgenommene sein müsse. Das Sein nämlich ist, wie oben bemerkt wurde, selbst eine Bestimmtheit und zwar die allgemeinste von allen; jede andere Bestimmtheit bedeutet uns eine besondere Weise des Seins, wenngleich nicht jede, die wir wahrnehmen oder erdenken mögen, es wirklich ist (so wie uns die Verbindung der Dreieckigkeit, der Gleichseitigkeit und der Rechtwinkeligkeit eine besondere Weise der Dreieckigkeit bedeutet, obwohl sie es nicht ist). Wenn daher jede wahrnehmbare Bestimmtheit und mithin, da die Wahrnehmbarkeit im Begriffe der Bestimmtheit liegt, jede Bestimmtheit überhaupt an ein Wahrnehmen, dessen Inhalt sie

bildete, gebunden wäre, so gälte das auch vom Sein. Andererseits aber verstehen wir unter Sein Unabhängigkeit vom Wahrnehmen, Nicht-gebunden-sein an ein Wahrnehmen. Und so lägen im Begriffe des Seins zwei einander entgegengesetzte Bestimmtheiten.

Es kann, erwidere ich, nicht allgemein richtig sein, dass etwas, was des Wahrgenommen-werdens bedarf oder an ein Wahrnehmen als dessen Inhalt gebunden ist, derjenigen Unabhängigkeit vom Wahrnehmen, die wir in der That im Begriffe des Seins denken, entbehre. Denn mein Ich, das Subject meines Bewusstseins, ist zugleich ein Object desselben, also ein von mir Wahrgenommenes, und es ist an dieses Wahrgenommen-werden von mir gebunden, da ich nicht Ich wäre, wenn ich mir meiner nicht bewusst wäre; und doch existire ich ohne Zweifel wirklich, da ich, wenn ich nicht existirte, mich auch nicht wahrnehmen könnte. Ein Ding allerdings, welches von einem anderen wahrgenommen wird, ist nicht sondern scheint nur zu sein, nämlich diesem anderen. Denn wenn ich von einem Dinge, das ich ausser mir wahrnehme, sage, es existire wirklich, so meine ich, dass ihm das Wahrgenommen-werden zufällig sei, dass also seine Natur und Wesenheit nicht das Wahrgenommen-werden fordere (so wie z. B. ein Ding im Raume das Sein in der Zeit fordert); diese Unabhängigkeit von meinem Wahrnehmen aber kommt ihm in Wirklichkeit nicht zu. Ein Ding dagegen, welches von sich selbst wahrgenommen wird, schliesst, auch wenn ihm dieses Wahrgenommen-werden nicht zufällig ist, nicht nur die Existenz nicht von sich aus, sondern existirt nothwendig; es könnte ja nicht von sich selbst wahrgenommen werden, wenn es nicht existirte.

Ich gebe zu, hiermit das im Begriffe des Seins liegende Problem nicht gelöst, sondern nur auf ein anderes zurückgeführt zu haben. Denn nicht minder als im Begriffe des Seins scheint ein Widerspruch in dem Gedanken zu liegen, dass das Bewusstsein sich selbst zum Inhalte habe, oder dass ein gedachtes Object selbst das Subject sei, von dem es gedacht werde. Allein da niemand im Ernste das Dasein seines Ich bezweifeln kann und ebenso wenig, dass er nicht das, was er mit dem Worte Ich bezeichnet, sein würde, wenn er sich nicht seiner selbst bewusst wäre, so ist es auch gewiss, dass das Problem der Möglichkeit des Selbstbewusstseins und also auch das im Begriffe des Seins liegende lösbar ist. Und diese Gewissheit genügt für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung. Uebrigens glaube ich beide

Probleme in der Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein sowie in der über die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich wirklich gelöst zu haben und hier auf jene Arbeiten verweisen zu dürfen.

Beiläufig sei noch bemerkt, dass sich hier von neuem die Nothwendigkeit ergiebt, Sein und Bewusstsein einander gleichzusetzen. Denn wenn das Sein ein Wahrgenommen-werden ist, wenn ferner ein Ding, das von einem anderen wahrgenommen wird, nicht ist, sondern nur zu sein scheint, nämlich diesem anderen, dagegen jedes Ding, das von sich selbst wahrgenommen wird, ist, so ist jedes seiende Ding ein sich selbst wahrnehmendes Wesen und besteht sein Sein in seinem Sich-wahrnehmen, also in Bewusstsein.

Wenngleich die blosse Wahrnehmbarkeit der Körperwelt zum Beweise der Ansicht, dass sie kein wirkliches Dasein habe, genügt, so fällt doch auch ihre Beschaffenheit zu Gunsten dieser Ansicht ins Gewicht. Schon das blosse Zusammensein der Körper in dem Einen Raume schliesst die Möglichkeit ihres An-sich-seins aus. Angenommen nämlich, die Körperwelt existirte an sich, so wäre sie ein Ganzes von objectiver Einheitlichkeit. Die vielen Körper würden dann ja nicht blos durch ein Vorstellen, dessen Objecte sie wären, zu dem Ganzen der Einen Körperwelt zusammengefasst (wie eine Vielheit von Bäumen zu einem Walde, eine Vielheit von Steinen, Balken, Ziegeln u. s. w. zu einem Hause), sondern durch sich selbst wären sie zu diesem Ganzen vereinigt. Wäre dem nicht so, wären die Körper, obwohl sie alle zusammen in dem Einen Raume an sich existirten, nicht durch sich selbst zu Einem Ganzen verbunden, sondern existirte jeder für sich, so würde dasselbe wieder von allen Theilen aller Körper gelten, und bedenkt man nun, dass jeder Körper ins Unendliche theilbar ist, so würde weiter folgen, dass die Körperwelt aus Punkten bestände, die zwar zusammen wären, deren jeder aber für sich existirte, während doch ein Punkt kein reales Wesen ist, sondern nur als Grenze einer Linie etwas bedeutet. Nun sind, worin auch die uns unbekannte Natur der Materie bestehen mag, die Körper völlig von einander getrennte Dinge. Auch zwei Stücke Materie, die sich völlig durchdrängen (was ich keineswegs für unmöglich halte), würden doch, so lange sie zwei Stücke Materie bildeten, also nicht (wie es bei der chemischen Verbindung der Fall sein mag) in Eins verschmölzen, jedes so für sich existiren wie zuvor, als sie noch verschiedene Theile

des Raumes einnahmen; und sollte dem auch nicht so sein, so enthielte doch die Körperwelt und jeder Theil derselben, wie klein er auch sei, Stücke Materie, die nicht in, sondern neben einander, also getrennt von einander existirten. Es ist aber unmöglich, dass völlig von einander getrennte Dinge, Dinge, die nicht durch ein identisch zu ihnen Gehörendes oder vielmehr durch ein Untheilbares, wozu sie alle gehören, verknüpft sind, ein objectiv einheitliches Ganzes bilden. Nicht in einem Ganzen von objectiver Einheitlichkeit, sondern nur in einem sie als seine Objecte in sich zusammenfassenden wahrnehmenden Bewusstsein können getrennte Dinge zusammen sein; so aber existirt das aus ihnen zusammengesetzte Ganze nicht an sich, sondern ist nur ein Phänomen für jenes Bewusstsein; und wenn jeder Theil dieses Ganzen selbst wieder aus getrennten Theilen zusammengesetzt ist, wie dies bezüglich der Körperwelt der Fall ist, so ist auch jeder Theil ein blosses Phänomen. Wir haben allerdings früher, als wir das Bewusstsein als Eigenschaft eines Körpers zu begreifen versuchten, die Annahme vertheidigt, dass die Organismen objective Einheiten seien. Allein damals setzten wir das Ansichsein der Aussenwelt voraus. Vorausgesetzt, meinten wir, dass die Körper Dinge an sich sind, so ist es nicht unbegreiflicher, dass die Materie die Anlage habe, einheitliche Dinge hervorzubringen, wie dass jeder Körper in seinem Bewegungszustande verharrt, so lange er nicht daran gehindert wird, oder dass ein Körper den Grund für die Veränderung in der Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung eines anderen enthält. Wenn wir also jetzt die Möglichkeit einheitlicher Körper in Abrede stellen und daraus schliessen, dass die Körper blosse Phänomene seien, da sonst das aus ihnen zusammengesetzte Ganze eine objective Einheit sein müsste, so brauchen wir darum kein Ergebnis unserer früheren Untersuchung zurückzunehmen.

Eine ähnliche Erwägung knüpft sich an das im Begriffe der Körperwelt liegende Sein in der Zeit. Wenn die Körperwelt an sich existirte, so könnte ihre Existenz nicht auf den untheilbaren Zeitpunkt der Gegenwart beschränkt sein. Eine und dieselbe Körperwelt müsste also in Zeitstrecken, denen kein Stück gemeinsam wäre, existiren. Sie, die gegenwärtig existirende, wäre mit einer schon zuvor existirt habenden identisch, wenn auch kein wahrnehmendes Subject sie mit derselben identificirte. Das aber ist ebenso undenkbar, wie dass zwei gleichzeitig existirende Dinge, die völlig getrennt von

einander wären, demselben einheitlichen Ganzen angehörten. Die Existenz einer an sich existirenden Körperwelt müsste also doch auf einen untheilbaren Zeitpunkt beschränkt sein; in dem Zeitpunkte, in welchem sie existirte, entstände sie erst, und in demselben Zeitpunkte verginge sie auch wieder. Und wenn in allen Punkten einer Zeitstrecke eine Körperwelt an sich existirte, so existirte in jedem eine andere; in jedem Augenblicke träte eine neue Welt aus dem Nichts hervor und in das Nichts zurück. Die Annahme, dass die Körperwelt an sich existire, enthält demnach einen Widerspruch. Das Sein in der Zeit kann allerdings nicht überhaupt mit dem Ansichsein unverträglich sein. Denn dann wäre nicht nur die Körperwelt, sondern auch das Bewusstsein ein blosses Phänomen, da das Sein in der Zeit aus dem Begriffe des Bewusstseins so wenig weggelassen werden kann, wie das Sein im Raume aus dem des Körpers, zudem auch, wie in dem ersten Abschnitte dieser Untersuchung gezeigt wurde, einem Bewusstsein, welches nicht in der Zeit wäre, auch nichts, weder es selbst noch ein Aussending, als ein in der Zeit Seiendes erscheinen könnte. Nicht überhaupt schliesst das Sein in der Zeit das Ansichsein aus, sondern nur in Verbindung mit der Körperlichkeit oder mit irgend einer anderen Beschaffenheit, die sich, wie die Körperlichkeit, vom Bewusstsein dadurch unterschiede, dass in Beziehung auf sie das Ansichsein und die Nothwendigkeit, Bewusstseinsinhalt zu sein, einander entgegengesetzt sein würden. Wie in verschiedenen Zeitstrecken ein und dasselbe Bewusstsein existiren könne, habe ich in den Arbeiten, die ich schon mehrmals erwähnen musste, zu erklären versucht. Hier muss ich mich auf die Andeutung beschränken, dass das Bewusstsein, von dem schon oben gesagt wurde, sein Ansichsein bestehe in seinem Wahrgenommen-werden von sich selbst, in jedem Augenblicke, in welchem es sein Dasein fortsetzt, sich nicht blos als in diesem Augenblicke Daseiendes sondern als sein Dasein fortsetzendes zum Inhalte hat, also, auf die nächste Vergangenheit zurückblickend, sich, das gegenwärtig seiende, mit sich, dem schon zuvor gewesenen, identificirt, und dass es eben dadurch sein Dasein fortsetzt und wirklich als das gegenwärtig seiende mit dem zuvor gewesenen identisch ist.

Ein Widerspruch in der Annahme des Ansichseins der Körperwelt kommt endlich auch zum Vorschein, wenn man die Bewegung und ihre Gesetze ins Auge fasst. Existirte die Körperwelt an sich, so müsste die verborgene Qualität der Materie der zureichende Grund

ihrer Trägheit sein, und weiter den Körpern die Fähigkeit auf einander zu wirken, also ihre physikalischen und ihre chemischen Kräfte verleihen. Dass das aber über die Leistungsfähigkeit aller möglichen Qualitäten hinausgeht, halte ich für so einleuchtend, dass ich von einer weiteren Erörterung absehen zu dürfen glaube.

Zu den beiden Voraussetzungen der Hypothese, dass das Bewusstsein eine Thätigkeit des Leibes sei, ist noch zu bemerken, dass die zweite aus der ersten folgt. Existirt nämlich die Körperwelt an sich, so kann ausser ihr nichts existiren; denn es ist unmöglich, durch Ausscheidung einer Bestimmtheit aus dem Begriffe des Körpers einen allgemeineren zu bilden, derselbe ist daher dem Gegenstande nach mit dem allgemeinsten von allen Begriffen, dem des Existirenden, identisch, oder Körperlichkeit und Existenz sind dasselbe (vergl. ob. S. 363 f.). Dann ist aber jedes Bewusstsein eine Bestimmtheit eines Körpers, und wenn mithin, wie gezeigt wurde, nur ein objectiv einheitliches und in der Veränderung mit sich identisch bleibendes Ding Subject eines Bewusstseins sein kann, so muss die von der zweiten der in Rede stehenden beiden Voraussetzungen geforderte Möglichkeit bestehen, dass ein einheitlicher und mit sich identisch bleibender Körper Bewusstsein habe.

Hiernach muss der Hypothese der Identität der Seele und des Leibes, wenn die Metaphysik sie sich auch nicht aneignen kann, doch die Bedeutung eines nothwendigen Ergebnisses der empirisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zugestanden werden, die ja ebenfalls das Ansichsein der Körperwelt voraussetzt und allen Annahmen über die Beschaffenheit derselben, welche Consequenzen dieser Voraussetzung sind, Wahrheit beimisst. Wir dürfen aber sogleich noch ein weiteres Zugeständnis machen. Wenn nämlich auch die Metaphysik der allgemeinen Voraussetzung der empirischen Wissenschaft nicht zustimmen kann, so hindert sie uns doch nicht, den in dieser Voraussetzung gegründeten Glauben zu theilen, dass alle Erfahrungen und alle Sätze, die durch Schlüsse aus ihnen hergeleitet werden können, widerspruchslos zusammenstimmen, ganz so, als ob das Object aller Erfahrung, die Körperwelt, an sich existirte; und so dürfen wir auch erwarten, dass alle das Verhältnis der Seele zum Leibe betreffenden erfahrbaren Thatsachen die dem Standpunkte der Erfahrung entsprechende Ansicht über jenes Verhältnis bestätigen werden. Und auch hierbei brauchen wir nicht stehen zu bleiben. Es ist,

scheint mir, eine natürliche Vermuthung, dass zwischen der Metaphysik und der empirischen Wissenschaft trotz ihres Gegensatzes hinsichtlich der Bedeutung, die sie der Körperwelt beimessen, eine so weit gehende Uebereinstimmung besteht, dass jedes gesicherte Ergebnis der letzteren, und so auch ihre Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Leibe, einer Umdeutung fähig ist, durch die es in eine Wahrheit verwandelt wird, welche auch von der ersteren anerkannt werden muss. Jedenfalls gestattet die Ueberzeugung von der blossen Phänomenalität der Körperwelt eine Hypothese mit ihr zu verbinden, für welche diese Vermuthung zutreffen würde.

Die Grundlage zu einer solchen Hypothese bietet sich in der schon oben (S. 366 f.) in Betracht gezogenen Möglichkeit dar, dass der Raum auch als ein so beschaffener, wie wir ihn denken müssen, aber nicht wahrnehmen können, nämlich als unendlicher und ins Unendliche theilbarer, Inhalt eines wahrnehmenden Bewusstseins sei, und mit ihm die Materie, die wir zu den von uns wahrgenommenen secundären und primären Qualitäten hinzudenken, also auch die primären Qualitäten, während die secundären blos Erscheinungen für uns seien. Dieses unendliche Bewusstsein, nehme ich nun weiter an, ist das ganze Seiende; ausser ihm ist nichts. Die körperliche Welt, die seinen Inhalt oder Gegenstand bildet, ist also nicht Erscheinung einer an sich seienden unkörperlichen, sondern lediglich sein Inhalt. Man darf zwar sagen, das absolute Bewusstsein selbst erscheine sich als Körperwelt, so wie wir uns im sinnlichen Gefühle als Leib erscheinen, aber nicht in dem Sinne, dass es, den Blick auf sich selbst richtend, einen nicht mit seiner wirklichen Beschaffenheit übereinstimmenden Eindruck von sich erhielte, so wie unser Auge von einer Oberfläche den Eindruck einer Farbe erhält, sondern in dem anderen, dass es in den ihm durch keinen Eindruck enstandenen Inhalt seines Bewusstseins die Bedeutung einer anderen Seite seines Wesens hineinlegt. Nicht durch eine Einwirkung, die es von einem anderen Seienden oder von sich selbst erlitte, gelangt es zu einem Inhalte oder Gegenstande, sondern ein solcher gehört ursprünglich zu ihm. Es wäre eben nicht Bewusstsein, wenn es nicht einen Inhalt hätte, und da es selbst nicht entsteht, entsteht ihm auch sein Inhalt nicht. Und nicht blos, dass es überhaupt einen Inhalt hat, sondern auch, dass der, den es hat, eine räumlich-materielle Welt ist, und dass diese räumlich-materielle Welt gerade so beschaffen ist, wie sie

nun einmal ist, ist eine Nothwendigkeit. Wer wüsste, was dazu gehört, Inhalt oder Gegenstand des absoluten Bewusstseins zu sein, kännte damit auch bis ins Kleinste die Körperwelt, die wirklich sein Inhalt ist, und alles, was von Ewigkeit her in ihr geschehen ist und was bis in Ewigkeit in ihr geschehen wird. Die mechanischen, die physikalischen und die chemischen Gesetze sind nach dieser Auffassung Gesetze des absoluten Bewusstseins, nämlich seinen Inhalt betreffende. Der Grund der Trägheit der Körper liegt ihr zufolge nicht in der uns verborgenen Qualität der Materie an und für sich, sondern in dem Wesen des die Materie in ihrer uns verborgenen Qualität wahrnehmenden absoluten Bewusstseins. Es gehört, antwortet sie auf die Frage nach diesem Grunde, zum Wesen des absoluten Bewusstseins, dass die von ihm vorgestellte Körperwelt sich so verhalte, wie das Gesetz der Trägheit bestimmt. Die Trägheit ist sonach eine Verhaltungsweise nicht eigentlich der Körper selbst, als ob dieselben wirklich existirende Dinge wären, sondern vielmehr des absoluten Bewusstseins, — das Gesetz der Trägheit ein psychologisches Gesetz der Seele, der die Körperwelt erscheint und ausser der nichts ist, oder ein transscendentales Gesetz des göttlichen Erkenntnisvermögens. Und in analoger Weise erblickt die metaphysische Auffassung in der Natur des absoluten Bewusstseins den Grund für alle Vorgänge, in denen die empirische Wirkungen von Kräften sieht, die den Körpern durch verborgene Qualitäten der Materie verliehen werden sollen. Während ferner nach der letzteren (vorausgesetzt, dass sie sich so gestaltet, wie sie muss, wenn sie die Thatsache des Daseins bewusster Wesen berücksichtigen will) die Organismen an und für sich, ohne Beziehung auf ein sie wahrnehmendes Bewusstsein Einheiten sind, ist nach der ersteren die Einheitlichkeit ein Prädicat des einen Organismus zum Gegenstande habenden Wahrnehmungsactes des absoluten Bewusstseins. Ein Organismus ist danach eine Einheit, weil das ihn wahrnehmende Bewusstsein, inwiefern es ihn wahrnimmt, es ist; aber auch umgekehrt ist das einen Organismus wahrnehmende absolute Bewustsein in diesem Wahrnehmen eine Einheit, weil der wahrgenommene Organismus es ist. Die Einheitlichkeit des absoluten Wahrnehmungsactes, dessen Gegenstand ein Organismus ist, und die dieses Organismus selbst sind eben untrennbar, oder vielmehr sie sind dasselbige nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Der Organismus ist so beschaffen, dass der auf ihn gerichte absolute

Wahrnehmungsact eine Einheit ist, und als Object eines einheitlichen Wahrnehmungsactes ist er selbst eine Einheit. Die Einzelbewusstsein endlich, die der empirischen Auffassung als Thätigkeiten einheitlicher Körper von individuell eigenthümlicher Form erscheinen, werden der metaphysischen für Erzeugnisse der solche Körper zum Gegenstande habenden absoluten Wahrnehmungsacte gelten müssen. Es würde ihr auch nichts im Wege stehen, nicht erst den absoluten Wahrnehmungsact, der die individuell eigenthümliche Form eines Organismus, sondern schon denjenigen, der die Eigenschaft der Materie, durch welche sie die Anlage zu dieser Form besitzt, zum Inhalte hat, als den Ursprung eines Einzelbewusstseins zu denken; woraus dann folgen würde, dass die Seele, wenn sie auch erst in Folge der Verwirklichung jener Anlage, also der Entstehung eines in der angegebenen Weise zu ihr gehörenden Leibes, sich zu einem helleren reicheren und regeren Bewusstseinsleben entfalten könne, doch nicht erst mit dem Leibe entstehe und nicht mit ihm vergehe, sondern, wie die Anlage der Materie, einen Leib von dieser individuell eigenthümlichen Form hervorzubringen, überhaupt nicht entstanden sei und überhaupt nicht vergehen werde. Wie aber ein Wahrnehmungsact des absoluten Bewusstseins, der die individuell eigentümliche Form eines einheitlichen Körpers oder eine die Materie zur Hervorbringung eines Körpers von solcher Form befähigende Eigenschaft zum Inhalte hat, das Dasein einer diesen Körper fühlenden und sich mit ihm identificirenden Seele zur Folge haben könne, und auf welche Weise die Seelen in dem absoluten Bewusstsein enthalten seien, diese Fragen vermag ich nicht genügend zu beantworten.

Die Anforderungen des Willens an sich selbst.

Inhaltsübersicht.

I. Die technische, die pragmatische und die ethische Beurtheilung.

1. Eine Handlung kann hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Wollen, durch das sie hervorgebracht wurde, beurtheilt werden, ohne dass dieses Wollen selbst mit beurtheilt wird.

2. Das Wollen einer Handlung, durch die ein ausserhalb ihrer selbst liegender Zweck verwirklicht werden soll, kann beurtheilt werden hinsichtlich seines Verhältnisses zu dem Wollen dieses Zweckes, und das Wollen eines Zweckes, der als Mittel zu einem Endzwecke dienen sollte, hinsichtlich seines Verhältnisses zu dem Wollen dieses Endzweckes.

3. Das Wollen eines Endzweckes kann beurtheilt werden hinsichtlich seines Verhältnisses zu dem Wollen eines höheren Endzweckes. In welchem Verhältnisse zwei Endzwecke zu einander stehen müssen, damit dem einen die Bedeutung eines höheren, einen Maassstab zur Beurtheilung des anderen hergebenden zukomme. Das Wollen eines absoluten, d. i. nicht wieder durch einen höheren bedingten Endzweckes kann nicht wieder Gegenstand einer Beurtheilung sein, welche die Verwirklichung des Gewollten mit den Folgen, die sie für die Befriedigung eines anderen Wollens hat, vergleicht.

4. Von der technischen Beurtheilung, die eine Handlung hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem sie verursachenden Wollen, und der pragmatischen, die ein Wollen hinsichtlich seines Verhältnisses zu dem Wollen eines Zweckes zum Gegenstande hat, ist die ethische zu unterscheiden. Dieselbe hat, wie die pragmatische, zum Gegenstande nicht eine blosse Handlung sondern ein Wollen, und auch bei ihr handelt es sich um das Gewollte; sie unterscheidet sich von der pragmatischen dadurch, dass sie nicht auf die Folgen der Verwirklichung des Gewollten sieht, sondern auf die innere Beschaffenheit, die das beurtheilte Wollen insofern besitzt, als es diesen bestimmten Inhalt hat.

5. Gegenstand einer sittlichen Beurtheilung kann nur sein ein Wollen, dessen Gewolltes entweder eine in einem an und für sich gleichgültigen Vorgange bestehende Handlung (z. B. eine Lüge) oder ein Endzweck ist. Im ersten Falle ist die sittliche Beurtheilung stets eine Missbilligung. Worauf es bei der sittlichen Beurtheilung eines Wollens, welches aus dem eines Endzweches, dem eines Mittels zu diesem Endzwecke, und dem einer dieses Mittel verwirklichenden Handlung zusammengesetzt ist, ankommt. Statt des Endzweckes kann auch das Motiv als dasjenige bezeichnet werden, wovon der sittliche Werth eines Wollens in erster Linie abhange. Da es aber nicht blos auf den Endzweck sondern auch auf das

Mittel und die Handlung ankommt, so auch nicht blos auf das Motiv sondern auch auf die nicht zur Geltung gelangten Gegenmotive. Werden Handlungen und Unterlassungen unterschieden, so betrifft die sittliche Beurtheilung einer Handlung das positive Motiv derselben und die negativen d. i. auf ihr Unterlassen hinwirkenden Gegenmotive, diejenige einer Unterlassung das negative Motiv und die positiven Gegenmotive.

6. Die pragmatische und die ethische Beurtheilung, welche Arten der praktischen sind, vergleichen beide ein Wollen mit Anforderungen, die der Wille, von welchem dies Wollen ausgeht, selbst an sich stellt. Bei der ersteren sind diese Forderungen Consequenzen des Gerichtet-seins des eigenen Willens auf einen gewissen ausser ihm liegenden Zweck, sie entspringen somit aus einem zu diesem Willen gehörenden Triebe nach etwas ausserhalb des Willes selbst Liegenden; bei den letzteren sind sie — nicht Consequenzen des Wollens eines Zweckes sondern unmittelbar in dem Wollen eines Zweckes enthalten, und zwar eines Zweckes, der nicht in etwas ausserhalb des eigenem Willens Liegenden sondern in einer gewissen inneren Beschaffenheit seines Wollens besteht, sie sind demnach Aeusserungen eines zu dem eigenen Willen gehörenden Triebes nach einer gewissen inneren Beschaffenheit seines Wollens.

7. Vergleichung mit der Lehre Kants von den hypothetischen und den kategorischen Imperativen.

8. Vertheidigung der Annahme eines moralischen Triebes oder Gefühls gegen die Einwürfe Kants. Shaftesbury, Hutcheson, Hume. Alle Anforderungen, welche die Vernunft an das Wollen und Handeln stellt, stammen aus einem Begehren oder Verabscheuen.

9. Von den drei mit einander verglichenen Beurtheilungen spricht nur die ethische Lob oder Tadel aus.

II. Das Princip der pragmatischen Anforderungen.

1. Die Frage nach dem Principe der pragmatischen Anforderungen ist einerlei mit der nach dem unbedingten Endzwecke des Wollens oder nach dem Inhalte des höchsten möglichen Begehrens, dem Ziele des Grundtriebes, dem höchsten Gute.

2. Verhältnis des Wollens zum blossen Begehren. Ein Begehren ist Wollen dann und nur dann, wenn es eine zu seiner Befriedigung dienen sollende Handlung hervorbringt. Die das Wollen vom blossen Begehren unterscheidende Causalität tritt ein, wenn der Begehrende meint, dass eine bestimmte zur Befriedigung seines Begehrens geeignete Handlung sammt allen ihren Folgen keinem höheren Endzwecke als dem begehrten widerstreite, wenn also sein Erkenntnisvermögen in diese Handlung einwilligt. Die socratisch-platonische Lehre von dem Bestimmtsein des Wollens durch die Ansicht über das, was gut und was übel sei.

3. Der Begriff des Begehrens. Begehren, Fühlen, Vorstellen. Das Fühlen ist nicht dem Vorstellen nebengeordnet sondern eine Art desselben, nämlich Wahrnehmen von Lust oder Unlust. Auch das Begehren ist nicht dem Vorstellen nebengeordnet, es ist theils Wahrnehmen theils Einbildungsvorstellen des Begehrten. Endlich sind auch das Fühlen und das Begehren nicht einander nebengeordnet, sondern diese Begriffe kreuzen sich. Nicht alles Begehren ist Fühlen, denn das erstere kann Einbildungsvorstellen sein, das letztere nicht. Auch ist nicht alles Fühlen Begehren, sondern nur dasjenige, welches Wahrnehmen eines

Angenehmen als eines solchen, dessen Wahrnehmung selbst angenehm sei, ist. Soweit das Begehren auf Angenehmes gerichtet ist, ist es entweder ein solches mit der Reflexion auf seine eigene Annehmlichkeit verbundene Fühlen oder verhält sich dazu wie das Einbilden zum Wahrnehmen, also entweder Wahrnehmen oder Einbildungsvorstellen eines Angenehmen als eines solchen, dessen Wahrnehmung selbst angenehm sei.

4. Nicht alles Begehren ist auf Angenehmes gerichtet. Alles Begehren ist Vorstellen von etwas als einem solchen, von dem zu wissen, dass es wirklich sei oder wirklich sein werde, angenehm sei. Das Begehrte, um dessen Wirklichkeit zu wissen als angenehm vorgestellt wird, braucht nicht selbst wieder ein Angenehmes zu sein oder als ein solches vorgestellt zu werden.

5. Die Erfahrung bestätigt, dass wir nicht blos Angenehmes begehren. Es giebt thatsächlich Triebe, die nicht auf Angenehmes gericht sind, sondern erst bewirken, dass wir gewisse Sachverhalte als solche, um deren Wirklichkeit zu wissen angenehm sein werde, vorstellen und damit begehren. Hume. Zu jenen Trieben gehören der des Mitleids und der Mitfreude. Das begehrte Angenehme ist näher eigenes Angenehme, das Begehren also, soweit es auf Angenehmes gerichtet ist, egoistisch.

6. Der absolute Endzweck des Begehrens besteht demnach nicht in der eigenen Glückseligkeit, sondern in demjenigen, um dessen Wirklichsein bez. Wirklichsein-werden zu wissen, den Begehrenden glückselig machen würde.

7. Für die Bestimmung des Inhaltes der pragmatischen Anforderungen ist der Unterschied der beiden Auffassungen, nach deren einer das höchste Gut in der eigenen Glückseligkeit, nach deren anderer es in einer Wirklichkeit, um die zu wissen den Begehrenden glückselig machen würde, besteht, ohne Bedeutung. Für die pragmatische Beurtheilung des Wollens eines bedingten Endzweckes kommt es auf die Qualität des Beitrags, den die Verwirklichung dieses Endzweckes zu der eigenen Glückseligkeit liefern würde, nur insofern an, als sie für die Quantität bestimmend ist. Zu den Endzwecken des Wollens, die insofern bedingt sind, als die pragmatisch urtheilende Vernunft ihren Werth von ihrem Verhältnisse zu dem absoluten Endzwecke (dem höchsten Gute) abhängig macht, gehört auch diejenige Beschaffenheit des Wollens, auf die der sittliche Trieb gerichtet ist.

III. Das Princip der ethischen Anforderungen.

1. Die Eigenthümlichkeit der sittlichen Urtheile und Anforderungen.

2. Sittliche Gebote und sittliche Verbote. Beziehung dieses Gegensatzes zu dem des Guten und des Schlechten. Ein sittlich gebotenes Wollen ist darum noch nicht gut, sondern dazu gehört noch, dass es das Verlangen nach einem gebotenen Endzwecke zum Motive hat. Legalität und Moralität.

3. Bezüglich des Verhältnisses zwischen dem in der Tugendhaftigkeit des Wollens bestehenden inneren oder moralischen Endzwecke und den äusseren Endzwecken, die dem auf sie gerichteten Wollen Tugendhaftigkeit verleihen, sind zwei Ansichten zu bekämpfen: diejenige der Cyrenaiker, der Epikureer und der Utilitaristen, dass nur die äusseren Endzwecke an und für sich werthvoll seien, die Tugend aber nur als ein Mittel, zu dem Ganzen der äusseren Endzwecke, der Glückseligkeit, zu gelangen, und diejenige der Cyniker, der Stoiker, Kants

und Fichtes, dass der sittliche Wille nur die Tugend ihrer selbst wegen wolle, von der Tugend verschiedene Endzwecke aber nur darum, weil sie zu wollen tugendhaft sei.

4. Bezüglich des Verhältnisses der Endzwecke, die zu wollen sittlich geboten ist (des in der Tugendhaftigkeit selbst bestehenden und derjenigen äusseren, die dem auf sie gerichteten Wollen Tugendhaftigkeit verleihen) zu dem absoluten, der pragmatischen Beurtheilung ihr Princip gebenden lässt sich die Ansicht, dass das den ersteren angemessene Verhalten, also das tugendhafte Wollen, unter allen Umständen auch das dem letzteren angemessenste sei, nicht aus der Erfahrung beweisen, aber auch nicht widerlegen. Spencer. Beneke.

5. Wider die Ansicht, dass alle moralischen Endzwecke enthalten seien in dem Einen, das fremde Wohl nach Kräften zu fördern. Es ist nicht allgemein verboten, eigenem Vortheil den Vorzug vor fremdem zu geben. Auch „das grösste Glück der grössten Anzahl" ist nicht das alle moralischen Endzwecke in sich fassende Ganze. Schon die Handlungen, die nichts weiter bezwecken als einem Andern Gutes zu erweisen, haben zum grossen Theile Motive, die von dem gleichförmigen Wohlwollen gegen alle fühlenden Wesen unterschieden werden müssen. Zu den Endzwecken, die dem Wollen moralischen Werth verleihen, gehören aber auch solche, in denen gar nicht die fremde Glückseligkeit enthalten ist. Mit Recht stellt Kant der fremden Glückseligkeit die eigene physische Vollkommenheit zur Seite. Zu diesen beiden äusseren Endzwecken kommt jedenfalls noch der in der Güte des Wollens (der Tugend) bestehende, der zwei Bestandtheile hat: die Richtung des Willens auf gewisse Endzwecke (fremde Glückseligkeit, eigene Vollkommenheit) und den Abscheu vor gewissen Weisen des Handelns.

6. Nennt man ein Ding vollkommen dann, wenn es in dem Ganzen seiner Bestimmtheiten das höchste Maass von Realität, das Maximum von positivem Daseinsinhalt besitzt, das seine individuelle Eigenthümlichkeit zulässt, so ist das allgemeine Ziel des sittlichen Triebes die Vollkommenheit hinsichtlich der Endzwecke oder Motive des Wollens.

IV. Das Zusammenbestehen der ethischen und der pragmatischen Anforderungen.

1. In jedem Conflicte zwischen einer ethischen und einer unbedingten (d. i. auf den absoluten Endzweck bezogenen) pragmatischen Anforderung entscheidet sich der Wille nach psychologischer Nothwendigkeit zu Gunsten der letzteren. Es darf hier aber nicht vergessen werden, dass die pragmatische Ueberlegung, welche den Ausschlag giebt, wo man zwischen einem dem Sittengesetze entsprechenden und einem ihm widersprechenden Verhalten zu wählen hat, nicht blos die äusseren Folgen beider Verhaltungsweisen, sondern auch den inneren Werth der einen und den inneren Unwerth der anderen in Rechnung zu stellen hat, da die sittliche Güte des Wollens selbst zu den Endzwecken des Willens gehört.

2. Widerlegung des Indeterminismus. Vertheidigung des Determinismus.

3. Der Determinismus schliesst die thatsächlich bestehende Möglichkeit der ethischen Selbstbestimmung des Willens nicht aus. Der Glaube an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung ist einerlei mit dem, dass für eine vollkommene Erkenntnis des pragmatisch unbedingt Gebotenen, also des mit dem Verlangen nach

dem höchsten Gute Uebereinstimmenden, zu dem letzteren auch die ausnahmslose Erfüllung der moralischen Gebote gehören würde. Auch dieser Glaube ist mit dem Determinismus vereinbar.

4. Der Glaube an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung ist ein aus dem sittlichen Triebe entspringendes Bedürfnis, doch erwächst ihm aus dieser Bedeutung kein Anspruch auf Gewissheit. Um gewiss zu werden bedarf er, wie jeder andere Glaube, einer Begründung, die sich nur auf Thatsachen und primitiv analytische Wahrheiten beruft.

5. Vergleichung mit der Lehre Kants von der Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung und von dem moralischen Glauben.

I.
Die technische, die pragmatische und die ethische Beurtheilung.

1. Zum Gegenstande einer Beurtheilung oder Kritik kann eine Handlung zunächst hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Wollen, durch das sie hervorgebracht wurde, gemacht werden, indem gefragt wird, ob sie diesem Wollen gemäss ausgefallen sei, oder ob sie mehr oder weniger von der beabsichtigten Handlung abweiche. Eine solche Beurtheilung einer Handlung betrifft blos sie selbst, nicht zugleich das sich in ihr kund gebende Wollen. Ob dieses mit den Anforderungen, die etwa an den Willen des Handelnden gestellt werden konnten, im Einklange gewesen sei, lässt sie unbestimmt. Wird z. B. ein Schütze gelobt, dass er gut gezielt habe, oder wird von dem Versuche, einen Berg zu ersteigen, gesagt, dass er gelungen sei, oder wird die Richtigkeit einer Abschrift geprüft, so werden damit nur die wirklich ausgeführten Handlungen des Zielens, des Steigens, des Abschreibens mit denen, die von ihren Urhebern beabsichtigt waren, verglichen; der Werth jener Absichten selbst kommt dabei nicht in Betracht.

2. Ist eine Handlung, die wir ausgeführt haben, so ausgefallen, wie sie sollte, so kann sie uns weiter hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Zweck, um den es uns zu thun war, ein Gegenstand der Beurtheilung sein, ob sie nämlich zur Verwirklichung desselben geführt habe oder nicht, oder, was dasselbe ist, hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Wollen ihres Zweckes, ob sie demselben entsprochen habe oder nicht. Und in analoger Weise betrachten wir blos gedachte Handlungen, wenn wir uns vorhalten, was wir hätten thun müssen, um den Zweck, den wir verfehlt haben, zu erreichen, oder

wenn wir überlegen, welches Verhalten ein uns gegenwärtig am Herzen liegender Zweck von uns fordere. Mit einer in diesem Sinne beurtheilten Handlung wird immer zugleich das auf sie selbst gerichtetete Wollen beurtheilt, nämlich ebenfalls hinsichtlich seines Verhältnisses zu dem Wollen des Zweckes. Denn stimmt eine Handlung, die dem Wollen, durch das sie hervorgebracht wurde, gemäss ausgefallen ist, weiter auch mit dem Wollen des Zweckes, auf den sie berechnet war, überein, so thut dies auch das erste Wollen selbst, und fehlt jene Uebereinstimmung, so auch diese. Erfüllte z. B. eine von Anfang bis zu Ende nach Wunsch verlaufene chirurgische Operation ihre Aufgabe, den Kranken von seinem Leiden zu befreien, gelang sie m. a. W. nicht bloss als Handlung für sich betrachtet, sondern erwies sie sich auch als richtiges Mittel, so war auch der Entschluss des Arztes, sie vorzunehmen, richtig in Beziehung auf das Wollen des Zweckes; erwies sich umgekehrt eine richtig ausgeführte Operation als zweckwidrig, so stellte sich damit auch die Unrichtigkeit des Wollens, das sich in ihr bethätigte, in Beziehung auf das Wollen des Zweckes heraus. Eine Beurtheilung dieser Art betrifft aber nicht zugleich das Wollen des Zweckes selbst. Wie wir, wenn wir eine Handlung mit dem Wollen, durch das sie hervorgebracht wurde, vergleichen, ob sie ihm entsprechend ausgefallen sei, die Angemessenheit dieses Wollens dahingestellt sein lassen, so auch, wenn wir das Wollen einer Handlung mit dem Wollen des ihr gesetzten Zweckes vergleichen, die Angemessenheit des letzteren Wollens oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Werth des Zweckes. Der Entschluss des Arztes, die Operation vorzunehmen, die sich als erfolgreich erwies, wäre in Beziehung auf den erreichten Zweck auch dann richtig gewesen, wenn dieser, die Heilung des Kranken, selbst ein verwerflicher, also das auf ihn gerichtete Wollen ein verkehrtes gewesen wäre.

Eine Beurtheilung der zweiten Art kann übrigens immer in eine solche der ersten verwandelt werden, nämlich dadurch, dass das auf den Vorgang, der zuerst als Handlung aufgefasst wurde, folgende Geschehene bis zur Verwirklichung des Zweckes oder, wenn diese misslang, bis zu ihrem Misslungen-sein mit zur Handlung gerechnet wird. Z. B. das Urtheil über eine Operation, dass sie ihrem Zwecke, der Heilung des Kranken, entsprochen habe, kann man, indem man nicht das Operiren für sich allein, sondern dasselbe zusammen mit der von ihr erwarteten Reihenfolge von Wirkungen, also das Heilen als die

vom dem Arzte gewollte Handlung auffasst, durch das andere ersetzen, dass diese Handlung gelungen sei. Oder angenommen, es glücke mir bei einer Wanderung ein Sprung über einen Bach, der meinen Weg durchschneide, so kann ich als die von mir ausgeführte Handlung den ganzen Sprung, einschliesslich meiner Ankunft auf der anderen Seite, aber auch das blosse Abspringen betrachten, und es kommt auf dasselbe hinaus, ob ich von dem in dieser bestimmten Richtung mit dieser bestimmten Kraftanwendung ausgeführten Abspringen und dem sich darin bethätigenden Wollen urtheile, es habe meinem Zwecke, mich auf der anderen Seite des Baches zu befinden, oder dem Wollen dieses Zweckes entsprochen, oder von dem ganzen Sprunge, er sei so ausgefallen, wie er beabsichtigst gewesen sei. In vielen Fällen lässt sich gar nicht oder doch nicht ohne starke Künstelei das ganze, mit dem Entschlusse, einen Zweck zu verwirklichen, beginnende und mit dem vollendeten Erfolge oder Fehlschlage endende Geschehen in zwei Theile zerlegen, deren erster die ganze Handlung wäre, und deren zweiter aus einer Wirkung der Handlung oder einer sich an die Handlung anschliessenden Kette von Ursachen und Wirkungen bestände, ist es also nicht blos möglich sondern nothwendig, die Realisirung des Zweckes in die Handlung einzurechnen, sei es in der Weise, dass der Anfang der Handlung auch schon der Anfang der Realisirung ist (wie dies z. B. bei dem Zeichnen einer Figur, die keinen anderen Zweck als das Dasein des gezeichneten Bildes hat, der Fall ist), sei es in der andern, dass die Realisirung erst an einem späteren Punkte der Handlung beginnt (wofür das Hauen mit einem Beile zum Zwecke der Spaltung eines Holzscheites als Beispiel dienen kann). Eine solche ihren Zweck in sich selbst habende Handlung kann nur einer Beurtheilung der ersten Art unterzogen werden. Von einer Handlung und dem Wollen, dessen Inhalt sie bildet, und durch das sie hervorgebracht wurde, zu sagen, dass sie dem Zwecke, zu dem sie unternommen wurde, entsprochen oder nicht entsprochen habe, hat nur dann einen Sinn, wenn die Verwirklichung dieses Zweckes nicht völlig mit ihr oder einem Abschnitte von ihr zusammenfällt, sondern noch ein weiterer Vorgang, sei es wiederum eine Handlung, sei es ein vom Wollen unabhängiges Geschehen, hinzukommen musste. Wird von einem Zwecke, dessen ganze Verwirklichung in einer blossen Handlung bestand, z. B. dem Singen eines Liedes, gesagt, er sei erreicht worden, so wird nicht

das Wollen dieser Handlung in Beziehung auf das Wollen eines Zweckes, sondern nur die Handlung selbst in Beziehung auf das Wollen, dem sie zur Ausführung dienen sollte, beurtheilt.

Wird ein Zweck nicht seiner selbst wegen gewollt, sondern deshalb, weil der Wollende glaubt, seine Realisirung werde die eines seiner selbst wegen gewollten von selbst nach sich ziehen, oder sie werde eine weitere Handlung ermöglichen, die diesen Erfolg verspreche, m. E. W. desshalb, weil der Wollende ihn für ein Mittel zu einem Endzwecke hält, so kann das ihn setzende Wollen, welches, wie oben bemerkt wurde, bei der Beurtheilung der Handlung, in der es sich bethätigt, und des diese Handlung bervorbringenden Wollens unbeurtheilt bleibt, selbst wieder beurtheilt werden, nämlich hinsichtlich seiner Angemessenheit zu dem Wollen des Endzweckes. Eine solche Beurtheilung des Wollens eines Zweckes kann auch als Beurtheilung aller möglichen ihm entsprechenden Handlungen aufgefasst werden. Was dagegen von dem Endzwecke selbst oder dem auf ihn gerichteten Wollen zu halten sei, lässt sie unbestimmt.

3. Endlich kann auch das Wollen eines Endzweckes und der denselben realisirenden Handlung wieder einer Kritik unterzogen werden. Denn es kann in ähnlicher Weise wie das auf ein Mittel gerichtete mit Anforderungen verglichen werden, die der Wille desselben Subjectes durch ein anderes Wollen, nämlich ein einem höheren Endzwecke zugewandes, an sich stelllt. Es habe z. B. Jemand sich vorgenommen, eine Geldsumme, in deren Besitz er unverhofft gelangt sei, zur möglichst grossen Förderung des Wohles seiner Mitbürger zu verwenden, und verbrauche sie vollständig durch Veranstaltung eines Volksfestes, während er durch ihre Vertheilung an die Nothleidenden seiner Absicht weit besser gedient haben würde, so wird er sich später sagen müssen, dass er zwar einen von ihm gewollten Endzweck verwirklicht habe, nämlich das Vergnügen der von ihm Bewirtheten, dass derselbe aber ein verkehrter gewesen sei, sofern seine Verwirklichung derjenigen eines höheren, nämlich so viel Glück zu schaffen, als es mit den zur Verfügung stehenden Mitteln möglich gewesen wäre, Eintrag gethan habe. Oder, um nach ein Beispiel hinzuzufügen, eine Lust, die ich mir zu verschaffen bemüht bin, ist mir Endzweck eines Wollens, welches in Beziehung auf einen höheren Endzweck unrichtig ist, wenn seine Befriedigung nicht ohne Schädigung meiner Gesundheit möglich ist, denn die Gesundheit ist mir mehr werth als

ein flüchtiger Genuss; und ebenso kann ein Wollen, dessen Ziel in dem Freibleiben von einem drohenden Schmerze besteht, aus einem höheren Endzwecke entspringenden Anforderungen widersprechen, denn das Uebel des Schmerzes kann die Befreiung von einem grösseren Uebel oder den Gewinn eines grösseren Gutes zur Folge haben.

Es erhebt sich hier die Frage, in welchem Verhältnisse zwei Endzwecke zu einander stehen müssen, damit dem einen die Bedeutung des höheren, einen Maassstab zur Beurtheilung des anderen hergebenden zukomme. Ein Endzweck α, antworte ich, steht zu einem anderen A in dem Verhältnisse des niedrigeren zum höheren sicherlich dann und, wie mir scheint, nur dann, wenn es einen dritten a giebt, der sich zu α wie das Allgemeine zum Besonderen und zu A wie der Theil zum Ganzen verhält. Denn alsdann ist zwar in allen Fällen die Verwirklichung von α auch eine der vielen möglichen Arten der Verwirklichung des allgemeineren a und folglich an und für sich ein Beitrag zur Verwirklichung des umfassenderen A, aber es ist möglich, dass die Verwirklichung von α und a dadurch, dass sie die Verwirklichung von etwas anderem ausschliesst, sowie auch dadurch, dass sie die Verwirklichung von etwas anderem mit sich führt oder nach sich zieht, m. E. W. durch ihre negativen und positiven Folgen für die Verwirklichung von A einen Verlust bedeutet, der grösser ist als jener Beitrag, und das Bestehen dieser Möglichkeit ist gleichbedeutend mit dem Bestehen von Anforderungen, die der Wille dadurch an sich stellt, dass er sich auf den Endzweck A richtet. Zur Erläuterung können die oben angeführten Beispiele dienen. Der Zweck α, die Mitbürger durch Veranstaltung eines Festes zu erfreuen, stand zu dem anderen a, ihnen überhaupt einen glücklicheren Tag, als sie sonst verlebt haben würden, zu bereiten, in dem Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen, und dieser zu dem dritten A, das Wohl der Mitbürger in möglichst hohem Grade zu fördern, in dem Verhältnisse des Theils zum Ganzen. Obwohl nun der erste dieser drei Zwecke an und für sich mit dem dritten zusammenstimmte, hatte doch seine Verwirklichung dadurch, dass sie eine der Beförderung des Wohles der Mitbürger dienlichere Verwendung der zur Verfügung stehenden Geldsumme ausschloss, zur Folge, dass der dritte, sofern er nicht in der Förderung des Wohles überhaupt, sondern in der möglichst grossen bestand, vereitelt wurde. Zu dem zweiten Beispiele ist zu bemerken, dass in jeder Lust zwar natürlich nicht die vollständige

mit ihr gleichzeitige Gesundheit des Geniessenden, aber eine Seite derselben wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, und dass dieser allgemeine Endzweck zu dem der vollständigen und nicht blos die Zeit jenes Geniessens sondern die ganze künftige Lebenszeit hindurch dauernden Gesundheit in dem Verhältnisse des Theils zum Ganzen steht.

Das Wollen eines Endzweckes kann noch in einer etwas anderen Weise als der eben beschriebenen Gegenstand einer Werthbeurtheilung sein. Wir verlangen nämlich von einem Zwecke, den wir uns setzen, nicht nur, dass seine Verwirklichung keine einem höheren feindliche Folgen habe, sondern auch, dass sie überhaupt möglich sei, und weiter, dass wir, um sie herbeizuführen, keine Opfer zu bringen genöthigt seien, die seinen Werth übertreffen würden. Erkennen wir, nachdem wir uns eine Zeit lang um die Verwirklichung eines Endzweckes bemüht haben, dass alle weiteren Versuche vergeblich sein oder doch nur einen unvollkommenen Erfolg haben würden, so liegt darin das Urtheil, dass das Wollen desselben ganz oder zum Theil verfehlt gewesen sei; und dasselbe Urtheil trifft auch in dem anderen Falle zu, dass wir einsehen, das erstrebte Ziel sei zwar erreichbar, und die Befriedigung, es erreicht zu haben, werde uns auch durch keine unerwünschten Folgen in das Gegentheil verkehrt werden, aber andererseits bemerken, der Erfolg würde der Anstrengungen, die er uns kosten würde, der Leiden und Entbehrungen, die wir auf dem Wege zu ihm würden auf uns nehmen müssen, nicht werth sei. Aber auch die Beurtheilungen dieser Art bestehen doch ebenfalls in der Vergleichung entweder des ganzen Endzweckes, den wir ins Auge gefasst haben, oder desjenigen Theiles desselben, dessen Verwirklichung uns möglich erscheint, mit einem höheren. Wenn wir nämlich von einem uns vorschwebenden Endzwecke desshalb Abstand nehmen, weil uns die Beschwerden des Weges, der zu seiner Verwirklichung führen würde, zu gross erscheinen, so ist der höhere, mit dem wir ihn vergleichen, ein solcher, zu welchem das Frei-sein von jenen Beschwerden gehört, etwa der, möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust zu haben; wir finden, dass wir durch das Erdulden jener Beschwerden in Bezug auf diesen höheren Zweck mehr verlieren als durch die Verwirklichung des in Frage stehenden gewinnen würden. Und wenn wir von einem Endzwecke erkennen, dass wir nur einen Theil von ihm zu verwirklichen im Stande sein würden, und uns nun fragen,

ob der erreichbare Erfolg die Anstrengung, die er fordere, und das Erdulden der etwa noch zu der Anstrengung hinzukommenden Unannehmlichkeiten lohnen werde, so vergleichen wir in derselben Weise den Theil desselben, dessen Verwirklichung wir als möglich erkannt haben, mit einem höheren Endzwecke. Auch dann endlich, wenn wir finden, dass uns auch nicht einmal die Verwirklichung eines Theiles eines uns lockenden Endzweckes gelingen könne, blicken wir auf einen anderen; wir stehen von dem ersteren ab, weil das Freisein von erfolgloser Anstrengung oder quälender Rathlosigkeit uns mehr werth ist als das, was wir zu erreichen vermöchten, nämlich als Nichts. Der Unterschied zwischen diesen Arten der Beurtheilung und der zuvor beschriebenen ist hiernach nur der, dass es dort ein sich an die vollendete Verwirklichung eines Endzweckes Anschliessendes oder ihr Folgendes war, was der Verwirklichung eines höheren Zweckes Abbruch that, hier ein dem Gelingen oder Misslingen des Versuchs der Verwirklichung Vorhergehendes. Gemeinsam ist ihnen, dass sie prüfen, ob nicht etwa die Wirkungen, die das ihren Gegenstand bildende Wollen eines Endzweckes noch ausser dessen Verwirklichung hat, dem Wollen eines höheren Zweckes mehr Nachtheil bringen werde als die Verwirklichung des niedrigeren Vortheil.

Der höhere Endzweck A, mit dem ein niedrigerer α verglichen wird, kann sich selbst wieder zu einem anderen wie der niedrigere zum höheren verhalten. Z. B. meine Gesundheit, die mir in Beziehung auf ein kurzes Vergnügen ein höherer Endzweck ist, ist mir ein niedrigerer in Beziehung auf ein in jeder Hinsicht möglichst glückliches Leben, so dass ich in Lagen kommen kann, in denen mir die Klugheit räth, etwas meiner Gesundheit Schädliches zu thun. So lange nichts über die Natur der Beziehung zwischen zwei Endzwecken bestimmt ist, die den einen zum niedrigeren, den anderen zum höheren macht, liesse sich denken, dass es überhaupt keinen Endzweck gebe, über den kein anderer mehr stünde. Denn wie zwei Personen wechselseitig in dem Verhältnisse des Vorgesetzten und des Untergebenen stehen können (das thäten z. B. ein Kaufmann, der Leutnant der Landwehr, und sein Buchhalter, der Hauptmann wäre), so könnte auch das zwischen zwei Endzwecken A und B bestehende Verhältnis des Niedrigeren zum Höheren ein wechselseitiges sein, und alsdann erstreckte sich die Reihe der Endzwecke, der A und B angehörten, nach oben hin ins Unendliche, indem auf A B folgte, dann

auf B wieder A und so fort. Anders aber verhält es sich, wenn die oben über die Natur der zwischen einem niedrigeren Endzwecke α und einem höheren A bestehenden Beziehung dargelegte Ansicht richtig ist. Ihr zufolge muss jede aufsteigende Reihe von Endzwecken ein letztes Glied haben, denn wenn sich α zu einem Theile von A wie das Besondere zum Allgemeinen verhält, so kann sich nicht umgekehrt auch A zu einem Theile von α so verhalten. Giebt es also Endzwecke, deren Werth davon abhängt, welche Folgen ihre Verwirklichung für einen anderen hat, bedingte Endzwecke, so giebt es auch mindestens Einen, dessen Werth nicht von dieser Art ist, einen unbedingten, absoluten. Das auf einen solchen gerichtete Wollen nun kann überhaupt nicht wieder Gegenstand einer Beurtheilung sein, welche, wie die bisher betrachteten, die Verwirklichung des Gewollten (einer Handlung oder eines durch eine Handlung hervorzubringenden Zweckes, der selbst wieder Mittel zu einem Zweck ist, oder eines bedingten Endzweckes) mit den Folgen, die sie für die Befriedigung eines anderen Wollens hat, vergleicht.

Ob ein wollendes Wesen mehrere absolute Endzwecke neben einander haben könne oder zu jeder Zeit nur Einen, und, das Letztere angenommen, ob sein Wille hinsichtlich seines absoluten Endzweckes veränderlich sei, oder ob alle Veränderungen, deren ein Wille fähig ist, nur seine bedingten Endzwecke und die Mittel zu deren Verwirklichung betreffen, wie dies z. B. der Fall sein würde, wenn alle Wünsche, Neigungen, Begehrungen, die in der Seele eines Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode auftreten können, in dem Einen Ziele, dass sein ganzes Leben möglichst reich an Freude und möglichst frei von Leid sein möge, zusammenstimmten: diese Fragen sowie die, worin der Eine absolute Endzweck (wenn es einen solchen giebt) bestehe, lasse ich einstweilen bei Seite, um zunächst eine andere Art der Werthbeurtheilung des Wollens als die eben erörterten, zu betrachten, — die sittliche.

4. Den Gegenstand einer sittlichen Beurtheilung bildet niemals eine Handlung für sich betrachtet. Auf eine Handlung kann sie sich nur in der Weise beziehen, dass sie die Uebereinstimmung derselben mit dem Wollen, durch das sie unmittelbar hervorgebracht wurde (die Ueberstimmung der wirklich ausgeführten Handlung mit der beabsichtigten, ihr Gelungen-sein), voraussetzt und zum eigentlichen Gegenstande dieses Wollen hat. Halte ich mir vor, ich

hätte nicht thun sollen, was ich gethan habe, denn es sei schlecht, so etwas zu thun, so tadle ich nicht mein Thun, sofern es ein Geschehen war, wie es auch wohl ungewollt hätte stattfinden können, sondern meinen Willen, dass er es gewollt habe; und ebenso ist es die Entscheidung meines Willens, was ich billige, wenn ich finde, es sei recht gewesen, das zu thun, was ich that. Die erste Art der im Vorstehenden betrachteten Beurtheilungen (die technische, wenn ich sie mit dem Beiworte bezeichnen darf, mit welchem Kant diejenigen Imperative, die Regeln der Geschicklichkeit seien, denen, die Rathschläge der Klugheit seien, und die er pragmatische nannte, gegenüberstellte) unterscheidet sich also von der ethischen schon dem Gegenstande nach und kommt daher für den Versuch, die der letzteren eigenthümliche Weise, ihren eigenthümlichen Gesichtspunkt, zu bestimmen, nicht in Betracht. Nur mit denjenigen von den oben beschriebenen ist zu diesem Behufe die ethische zu vergleichen, deren Gebiet ebenfalls durch die Willensthätigkeiten gebildet wird und Handlungen nur insofern in sich fasst, als in ihnen ein Wollen seine Ausführung gefunden hat.

Mit der Beurtheilung nun, die das Wollen einer auf einen Zweck berechneten Handlung mit dem Wollen dieses Zweckes, oder das Wollen eines Zweckes als Mittels zu einem entfernteren Zwecke mit dem Wollen des letzteren, oder das Wollen eines Endzweckes mit dem eines höheren, sei es selbst wieder bedingten, sei es unbedingten Endzweckes vergleicht, mit der pragmatischen, hat die ethische dieses gemein, dass es sich ihr um das Gewollte handelt. Es ist allerdings wahr, dass es für den sittlichen Werth eines Wollens auf die Gesinnung, die den Willen dazu bestimmt, die Triebfeder, das Motiv, ankommt. Aber das Motiv eines Wollens giebt ihm doch eine Bestimmtheit, durch die es sich von jedem aus einem anderen Motive entspringenden Wollen unterscheidet, und diese Bestimmtheit betrifft das Gewollte, sie ist enthalten in derjenigen, dass das Wollen einen bestimmten Inhalt hat, Wollen eines gewissen Gewollten ist. Wissen wir z. B., dass ein Wollen zum Motive das Mitleid hat, so wissen wir auch, dass sein Endzweck den allgemeinen, fremdes Leid zu vermindern, enthält. Ist das Motiv Ruhmgier, so ist der Endzweck ein Gewinn am Ruhm in einer besonderen Gestalt. Besteht, wie Kant lehrte, die Triebfeder jedes sittlich guten Wollens in der Achtung vor einem Gesetze, dem zu gehorchen die reine Vernunft dem Willen

gebietet, so ist das Gewollte jedes sittlich guten Wollens die Uebereinstimmung einer Handlung mit jenem Gesetze. Die Beurtheilung eines Wollens hinsichtlich seines Motives ist also immer auch eine Beurtheilung desselben hinsichtlich des Gewollten, während allerdings nicht auch umgekehrt eine Beurtheilung hinsichtlich des Gewollten eine solche hinsichtlich des Motives zu sein braucht.

Wodurch aber unterscheidet sich die sittliche Beurtheilung von der pragmatischen? Die letztere bezieht, wie gezeigt wurde, in allen ihren Arten das Wollen, das ihren Gegenstand bildet, auf ein anderes, dem seine Ausführung zu Gute kommen soll, — entweder das Wollen einer Handlung auf dasjenige ihres Zweckes, indem sie fragt, ob es zur Verwirklichung des letzteren führe oder nicht, oder in derselben Weise das Wollen eines Zweckes, der das Mittel der Verwirklichung eines anderen Zweckes, sei es wieder eines als Mittel gedachten, sei es eines Endzweckes, sein sollte, auf das Wollen dieses entfernteren Zweckes, oder das Wollen eines niedrigeren Endzweckes auf das eines höheren, sei es eines bedingten, sei es unbedingten, um zu bestimmen, ob der Beitrag, den es zu dessen Befriedigung liefere, nicht von den üblen Wirkungen, die es etwa habe, überwogen werde. Sie alle halten sich also an die Folgen des zu beurtheilenden Wollens, — bestimmter, wenn es sich um ein wirklich gewordenes und zur Ausführung gelangtes Wollen handelt, an diejenigen Folgen, von denen der Urtheilende weiss oder zu wissen glaubt, dass sie wirklich eingetreten seien, gleichviel, ob sie von dem wollenden Subjecte erwartet, also mit gewollt wurden oder nicht, und wenn es sich um ein noch nicht wirklich gewordenes oder doch noch nicht zur Ausführung gelangtes Wollen handelt, an diejenigen von dem wollenden Subjecte erwarteten oder nicht erwarteten Folgen, von denen der Urtheilende weiss oder zu wissen glaubt, dass sie eintreten werden. Umgekehrt gehört jede Beurtheilung, der es auf den Erfolg ankommt, zu einer der beschriebenen Arten der pragmatischen; denn wenn wir uns des Wortes Mittel in dem weiteren Sinne bedienen, dass wir auch eine Handlung in Beziehung auf den Zweck, der durch sie verwirklicht werden soll, so nennen, so giebt es keinen anderen Grund für die Möglichkeit, dass sich die Werthbeurtheilung eines Wollens auf seine Folgen beziehe, als die beiden Verhältnisse des Mittels zum Zwecke und des niedrigeren Endzweckes zum höheren. Wenn mithin, wie vorausgesetzt wurde, die sittliche Beurtheilung eines Wollens

nicht eine Art der pragmatischen, sondern ihr entgegengesetzt ist, so besteht ihre Eigenthümlichkeit, der letzteren gegenüber, darin, dass ihr die wirklichen Folgen des beurtheilten Wollens gleichgültig sind, dass es ihr also nur auf die Beschaffenheit ankommt, die das beurtheilte Wollen insofern besitzt, als es diesen bestimmten Inhalt hat und damit die Erwartung gewisser Folgen einschliesst. Die Selbstbeobachtung bestätigt diese Ansicht und damit auch die Voraussetzung, dass die sittliche Beurtheilung sich der Art nach von der pragmatischen unterscheide. Niemand wird meinen, dass er ein Wollen in sittlicher Hinsicht beurtheile, wenn er nichts anderes feststellt, als dass die gewollte Handlung dem Zwecke, den sie zu verwirklichen bestimmt war, entsprochen, also die von dem wollenden Subjecte erwarteten Folgen wirklich gehabt habe, oder dass der gewollte Zweck, der ein Mittel zu einem entfernteren Zwecke sein sollte, sich wirklich als ein solches erwiesen habe, oder dass der gewollte Endzweck mit einem gewissen höheren in Einklang oder in Missklang stehe. Niemand hält eine Absicht deshalb für sittlich gut, weil sie gelang, oder für böse, weil sie misslang. Niemand glaubt, dass er erst den Erfolg eines Vorhabens abwarten müsse, ehe er sagen könne, ob es in sittlicher Hinsicht Lob oder Tadel verdiene. Für den Gemüthszustand freilich, den die sittliche Selbstbeurtheilung hervorruft, ist es von grosser Bedeutung, ob die beabsichtigte That gelang oder misslang, und auch ihre nicht beabsichtigten Folgen fallen hierfür ins Gewicht. Weit strenger ertönt die strafende Stimme des Gewissens, wenn die in der Leidenschaft beschlossene Uebelthat zur vollendeten Ausführung gelangte, als wenn sie vereitelt wurde, und die Qual der Reue steigert sich, wenn der gewollte Erfolg noch Anderen Verderben brachte als dem, der getroffen werden sollte. Aber die Verwerflichkeit des bösen Wollens kann doch nicht dadurch vermindert werden, dass ein Zufall die Ausführung verhindert, und nicht dadurch erhöht, dass das beabsichtigte Unheil sich weiter erstreckt, als erwartet war. Und folglich ist der sittliche Werth auch der Handlung unabhängig davon, wie sie wirklich ausfiel, und welche Folgen sie wirklich hatte, denn das über die Handlung ausgesprochene Urtheil will in ihr nur das Wollen treffen, durch das sie hervorgerufen wurde.

5. An die Unterscheidung der sittlichen und der pragmatischen Beurtheilung kann sogleich eine nähere Bestimmung über das Object

der ersteren geknüpft werden. Ein Wollen, dessen Gewolltes nicht eine Handlung sondern ein durch eine Handlung Hervorzubringendes ist und dabei ein an und für sich Gleichgültiges, etwas, was für sich allein weder ein Begehren noch ein Verabscheuen hervorzurufen vermag, dessen Wirklichkeit oder Unwirklichkeit also nicht ihrer selbst sondern nur der erwarteten Folgen wegen gewollt werden kann, — jedes derartige Wollen ist an und für sich in sittlicher Hinsicht selbst etwas Gleichgültiges, weder löblich noch tadelnswerth. Doch kann auch ein solches an sich sittlich gleichgültiges Wollen Gegenstand einer sittlichen Billigung oder Missbilligung sein, nämlich insofern, als es mit der Erwartung gewisser Wirkungen verbunden ist, die dem Wollenden nicht wieder an und für sich gleichgiltig sind, oder, was dasselbe ist, als die Billigung oder Missbilligung des mit ihm verbundenen Wollens gewisser Wirkungen zugleich es selbst betrifft. Dagegen kann — es ist dies eine Thatsache der sittlichen Erfahrung — ein Wollen, dessen Gewolltes eine Handlung gewisser Art ist, die in einem an und für sich gleichgültigen, nur durch seine Wirkungen interessirenden Vorgange besteht, sowie auch ein solches, dessen Gewolltes das Unterlassen einer Handlung gewisser Art ist, an sich selbst, unabhängig von seinen Wirkungen, Gegenstand einer sittlichen Beurtheilung sein. Z. B. das Lügen ist eine Handlung, die begehen zu wollen, das Worthalten eine solche, die unterlassen zu wollen wir an und für sich, ohne Rücksicht auf den Zweck, der durch das Begehen der einen, das Unterlassen der anderen erreicht werden soll, tadelnswerth finden. So viel ich sehe sind diese sittlichen Beurtheilungen sämmtlich Missbilligungen. Allerdings steht jedem in der angegebenen Weise tadelnswerthen Thun-wollen einer Handlung ein löbliches Lassen-wollen, z. B. dem Lügen-wollen das Nicht-lügen-wollen, und ebenso jedem tadelnswerthen Lassen-wollen ein löbliches Thun-wollen, z. B. der Absicht, sein Wort nicht zu halten, die, es zu halten, gegenüber. Allein das Nicht-lügen-wollen verdient Lob doch nur dann, wenn es zum Motive den Widerwillen gegen das Lügen, also zum Endzwecke das Unterbleiben der Lüge, und das Wort-halten nur dann, wenn es zum Motive den Abscheu vor dem Wortbruche, also zum Endzwecke das Unterbleiben des Wortbruches hat. Die löblichen Handlungen dieser Art werden also nicht, wie die entsprechenden tadelnswerthen, ohne Rücksicht auf ihr Motiv oder ihren Endzweck beurtheilt.

Es lässt sich hiernach bestimmter angeben, worauf die sittliche Beurtheilung eines Wollens, welches aus dem eines Endzweckes, dem eines Mittels zu diesem Endzwecke, und dem einer dieses Mittel verwirklichenden Handlung zusammengesetzt ist, ihr Augenmerk zu richten hat. Der sittliche Werth eines so zusammengesetzten Wollens hängt zunächst von dem des Wollens des Endzweckes ab. Ist dieser unsittlich, so ist es auch das ganze zusammengesetzte Wollen; die moralische Qualität des Wollens des Mittels und desjenigen der Handlung können daran nichts ändern; niemals können die Handlung und das Mittel den Zweck heiligen. Das ganze Wollen kann also nur dann gut sein, wenn das des Endzweckes es ist. Dazu, dass das Wollen des Endzweckes gut sei, gehört aber nicht nur, dass es an und für sich gut sei, sondern auch, dass sein Urheber nicht voraussehe, dass seine Ausführung für die Verwirklichung eines höheren Endzweckes, den nicht zu wünschen unsittlich wäre, mehr Verlust als Gewinn zur Folge haben werde. Wer z. B. einen Freund aus einer unangenehmen Lage befreien wollte, obwohl er erwarten müsste, dass demselben aus der Verbesserung seines Zustandes ein grösseres Unglück erwachsen werde, würde nicht Lob sondern Tadel verdienen. Während, wenn das Wollen des Endzweckes unsittlich ist, auch das ganze Wollen es ist, ist das letztere nicht schon darum gut, weil das erstere es ist, sondern es fragt sich dann weiter, welches Prädicat in sittlicher Hinsicht dem Wollen des Mittels zukomme. Ein Mittel nämlich kann so beschaffen sein, dass es nicht zu den an sich gleichgültigen Dingen gehört, sondern zu denen, die ein Begehren oder Verabscheuen hervorzurufen im Stande sind, und mithin kann das Wollen eines Mittels nicht blos zweckmässig und unzweckmässig sondern auch recht und unrecht sein. Ferner kann das Wollen eines Mittels auch in Hinsicht auf die Folgen, die der Wille ausser der Verwirklichung des Endzweckes von seiner Ausführung erwartet, Lob oder Tadel verdienen. Erweist sich das Mittel als ein so beschaffenes, dass das auf seine Verwirklichung gerichtete Wollen sittlich zulässig ist, so ist in dem vorausgesetzten Falle, dass das Wollen des Endzweckes gut ist, auch dessen Verbindung mit dem Wollen des Mittels gut. Zeigt sich dagegen, dass das Wollen des Mittels in der einen oder der anderen Weise sittlich verwerflich ist, so bleibt zu erwägen, ob auch die Verbindung des guten Wollens des Endzweckes mit ihm verwerflich ist, oder ob die mit einander verbundenen sich so zu

einander verhalten, dass das Wort, der Zweck heiligt das Mittel, Anwendung findet. Ob man z. B. einem Menschen gegen seinen Willen ein Leid zufügen dürfe, um einen anderen vor Unglück zu bewahren, ist eine Gewissensfrage, deren Entscheidung von den Umständen des Falles abhängig gemacht werden muss. Oder wer in die Lage käme, zu überlegen, ob er zu dem Zwecke, einem Freunde aus der Noth zu helfen, sein ganzes Vermögen aufs Spiel setzen solle, würde, obwohl ein solcher Endzweck ohne Zweifel an und für sich schön ist, doch, wenn er einsähe, dass er Gefahr laufen würde, durch Anwendung jenes Mittels seine eigene Familie unglücklich zu machen, oder sich fernerhin der Möglichkeit segenreichen Wohlthuns zu berauben, in sittlicher Hinsicht zu bedenken haben, ob auch die Verbindung des schönen Endzweckes mit dem an sich tadelnswerthen Herbeiführen jener Gefahr recht sei. Ist endlich nicht blos das Wollen des Endzweckes sondern auch das aus ihm und dem Wollen des Mittels zusammengesetzte Wollen gut, so kommt für die Beurtheilung des ganzen Wollens schliesslich dasjenige der blossen Handlung in Betracht, und zwar in analoger Weise wie zuvor das Wollen des Mittels; denn abgesehen von der Möglichkeit, dass vorauszusehende Nebenwirkungen der Handlung sie tadelnswerth machen, lassen sich sowohl solche Fälle denken, in denen der Wille von einem guten Endzwecke abstehen muss, weil derselbe nur durch eine an sich unsittliche Handlung erreicht werden könnte, als auch solche, in denen eine an sich unsittliche Handlung, eine Lüge, ein Diebstahl, der Bruch eines Versprechens, durch die Güte des Endzweckes gerechtfertigt wird.

Es könnte scheinen, dass die sittliche Beurtheilung eines Wollens nicht blos diejenigen von seiner Ausführung erwarteten Folgen zu erwägen habe, die zu wollen löblich oder tadelnswerth sein würde, sondern auch die sittlich gleichgültigen. Oder sollte in keinem Falle eine Handlung, die an sich eine geringfügige sittliche Verfehlung wäre, durch die Grösse des Nutzens, die sie dem Handelnden zu bringen, oder die Grösse des Schadens, vor dem sie ihn zu bewahren verspräche, gerechtfertigt werden können? Z. B. Lügen ist an sich niedrig und verächtlich, aber sollte nur ein Zweck von grossem sittlichen Werthe, zu dessen Verwirklichung es einer Lüge bedürfte, ihr jenen Character nehmen können, sollte nicht unter Umständen eine ganz unwichtige Niemanden schädigende Lüge auch zu dem Zwecke,

sich aus grosser Bedrängnis zu retten, erlaubt sein? Allein angenommen, das Gewissen berücksichtige bei seinen Geboten und Verboten in gewissem Maasse die aussersittlichen Interessen, so würde das Urtheil, welches die Erlaubnis einer an sich tadelnswerthen Handlung zu einem sittlich gleichgültigen Zwecke ausspräche, zwar das Ergebnis einer auf den Gegensatz des Sittlichen und des Unsittlichen bezüglichen Ueberlegung sein, aber doch nicht unter den Begriff derjenigen Beurtheilung fallen, die im Vorhergehenden als sittliche bezeichnet wurde, denn es enthielte weder eine sittliche Billigung noch eine sittliche Missbilligung, vielmehr wiese es die Handlung dadurch, dass sie ihr und ihrem Zwecke das Prädicat Erlaubt gäbe, der pragmatischen Beurtheilung zu.

Statt des Endzweckes kann auch das Motiv als dasjenige bezeichnet werden, wovon der sittliche Werth des Wollens in erster Linie abhange, wenn unter dem Motive eines Wollens die dem Inhalte nach eigenthümliche Art des Begehrens oder Verlangens oder Wünschens, bez. des Verabscheuens oder Abgeneigt-seins, aus welchem dieses Wollen stammt, oder, was auf dasselbe hinauskommt, des Triebes, dessen Erzeugnis es ist, verstanden wird, so dass z. B, Liebe, Hass, Freundschaft, Rachsucht, Eitelkeit, Wissbegierde, Todesfurcht, Streitlust Motive sind. Denn mit dem Motive eines Wollens ist, wie schon oben bemerkt wurde, die Art seines Endzweckes bestimmt, und umgekehrt giebt sich auch in dem Endzwecke das Motiv zu erkennen. Z. B. das Motiv einer Handlung, die das Wohl des Vaterlandes seiner selbst wegen zum Zwecke hat, ist der Patriotismus; wer bei der Unterstützung eines Armen nichts weiter als die Linderung der Noth desselben will, handelt aus Mitleid; den Verkleinerer einem Anderen zu Theil gewordener, ihm selbst versagt gebliebener Erfolge, treiben Neid und Missgunst. Unrichtig aber wäre es zu sagen, dass die sittliche Beurtheilung eines Wollens sich n u r um das Motiv desselben zu kümmern habe. Denn, wie oben bemerkt wurde, zur Güte eines Wollens genügt nicht die Güte seines Endzweckes; es kommt auch auf das Mittel und die Handlung an. Doch ist auch die erforderliche Berücksichtigung des Mittels und des Handelns immer eine Berücksichtigung von Motiven. Wenn nämlich ein Wollen trotz seines guten Endzweckes wegen der sittlichen Unzulässigkeit des Mittels oder der Handlung tadelnswerth ist, so sind gewisse sittlich gute Motive, die sein Unterbleiben gefordert haben würden, nicht zur

Geltung gekommen. Das Urtheil z. B., dass der heilige Crispinus Unrecht daran gethan habe, den Reichen das Leder zu stehlen, um den Armen Schuhe daraus zu machen, kann sich nur darauf gründen, dass der Abscheu vor dem Diebstahl ein gutes Motiv sei, und dass seine Unterdrückung zu rechtfertigen in diesem Falle der gute Endzweck nicht hinreichend gewesen sei. Man kann demnach die sittliche Beurtheilung einer Handlung bestimmen als diejenige, welche sich auf das Motiv derselben und die nicht zur Geltung gelangten Gegenmotive beziehen. Das Wort Handlung ist hier, wie überhaupt im Vorhergehenden in dem weiteren Sinne genommen, in welchem es diejenigen Unterlassungen, die Inhalte eines Wollens sind, mit bezeichnet. Werden Handlungen und Unterlassungen unterschieden, so betrifft die sittliche Beurtheilung einer Handlung das positive Motiv derselben und die negativen d. i. auf ihr Unterlassen hinwirkenden Gegenmotive, diejenige einer Unterlassung das negative Motiv und die positiven Gegenmotive.

6. Die pragmatische und die ethische Beurtheilung, die im Vorstehenden mit einander verglichen wurden, haben beide zum Gegenstande ein Wollen und mit ihm die gewollte Handlung, von der die zur Ausführung gelangende mehr oder weniger abweichen kann. Der Beurtheilung einer Handlung als Willensinhaltes überhaupt, der praktischen Beurtheilung (wenn ich unter dieser Bezeichnung die pragmatische und die ethische zusammenfassen darf), aber ist, wie schon hervorgehoben wurde (o. S. 389), entgegengesetzt diejenige, die ein Handeln als wirklichen Vorgang zum Gegenstande hat und also nicht zugleich Beurtheilung des verursachenden Wollens ist, die erste der in der gegenwärtigen Untersuchung beschriebenen (S. 381), die technische. Zur weiteren Klärung des Begriffes der sittlichen Beurtheilung wird es nun erforderlich sein, auf den allgemeinen Begriff derjenigen Werthbeurtheilung oder Kritik, deren Arten die technische und die praktische, letztere mit den Unterarten der pragmatischen und der ethischen, sind, zurückzugehen, und von ihm aus die Begriffe jener Arten und Unterarten nochmals zu betrachten.

Der Gegenstand der technischen Beurtheilung, das Handeln, und der der praktischen, das Wollen, haben das Gemeinsame, ein aus einem Willen entspringendes Thun zu sein. Das Wollen entspringt aus einem Willen unmittelbar, das Handeln mittelbar, nämlich mittels eines Wollens. Der allgemeine Begriff, welchem die Begriffe der

technischen und der praktischen Beurtheilung untergordnet sind, ist also der der Werthbeurtheilung eines aus einem Willen entspringenden Thuns überhaupt. Eine solche Werthbeurtheilung nun bezieht das beurtheilte Thun auf gewisse Anforderungen; sie fragt, ob überhaupt und inwieweit es so beschaffen sei, wie es sein solle. Alle Anforderungen aber gehen von einem Willen aus; was von der einen Seite betrachtet ein Sollen ist, ist stets von der anderen betrachtet ein Wollen. Die in Rede stehende Werthbeurtheilung denkt sich also einen Willen, der eine gewisse Beschaffenheit des beurtheilten Thuns wolle. Es kann sogleich hinzugefügt werden, dass dieser Wille stets derselbe ist, dem das beurtheilte Thun entspringt, dass m. a. W. das Subject des beurtheilten Thuns auch das Subject des Willens ist, dessen Inhalt die Anforderungen bilden, in Beziehung auf welche das Thun beurtheilt wird. Denn es können zwar Anforderungen an einen Willen hinsichtlich des aus ihm entspringenden Thuns von einem anderen Willen ausgehen, aber die Beurtheilung dieses Thuns in Beziehung auf diese Anforderungen setzt dann voraus, dass der Wille, an den die Anforderungen ergehen, denselben nachkommen wolle und sie durch dieses Wollen zu den seinigen gemacht habe. Würde ein Thun beurtheilt in Beziehung auf Anforderungen, die nicht von dem Urtheilenden vorgestellt würden als von dem Willen des Subjectes, an das sie sich richten, selbst ausgehende, so würde es nicht als ein aus einem Willen entspringendes Thun beurtheilt werden, sondern in der Weise, wie wir einen durch blinde Kräfte verursachten Naturvorgang darauf hin beurtheilen, ob er mit gewissen Wünschen übereinstimme oder nicht. Hiernach hat der Wille, den sich die Beurtheilung eines Thuns als den Urheber der Anforderungen denkt, auf die sie sich bezieht, nothwendig wirkliches Dasein (vorausgesetzt natürlich, dass es sich um ein Thun nicht eines erdichteten sondern eines wirklich daseienden Wesens handelt). Und wenn die Beurtheilung keine blos hypothetische ist, die es dahingestellt sein lässt, ob jene Anforderungen wirklich bestehen, sondern ihr wirkliches Bestehen voraussetzt, so muss der wirklich daseiende Wille, den sie als den fordernden denkt, auch wirklich ein so beschaffener sein, dass ihm die Anforderungen entnommen werden können. Dieselben brauchen in ihm jedoch nicht die Gestalt eines eigentlichen Wollens zu haben. Sie können auch in derjenigen blosser Consequenzen eines ihm eigenen Wollens oder ihm eigener Begehrungen, Neigungen, Triebe in ihm

enthalten sein und nur von der Beurtheilung als ein wirkliches Wollen vorgestellt werden.

Vergleichen wir nunmehr mit dem allgemeinem Begriffe der Werthbeurtheilung eines aus einem Willen entspringenden Thuns die besonderen der technischen und der praktischen, so ist ohne weiteres klar, dass bei der ersteren das die Bedeutung eines Sollens habende, fordernde Wollen dasjenige ist, welches unmittelbar die beurtheilte Handlung hervorbrachte, dass m. a. W. die Anforderungen, auf welche die technische Beurtheilung das ihren Gegenstand bildende Handeln bezieht, von dem Handelnden eben dadurch gestellt werden, dass er diese bestimmte Handlung will. Z. B. dass ein Schuss die Scheibe treffen sollte, heisst nichts anderes, als dass der Schütze sie treffen wollte; der Schütze fordert etwas von seinem Schiessen, indem er die Scheibe treffen will, und der Schuss wird als gelungen oder misslungen beurtheilt, jenachdem er dieser Forderung entsprach oder nicht entsprach. Bei der praktischen Beurtheilung dagegen ist das fordernde Wollen nicht mit dem Wollen der Handlung identisch. Seinen Inhalt bildet nicht eine gewisse Beschaffenheit der Handlung als wirklichen Vorganges, sondern eine solche des Wollens der Handlung. Denn hier ist nicht der wirkliche Vorgang der Handlung, sondern das auf die Handlung gerichtete Wollen das Thun, welches beurtheilt wird.

Die beiden Arten der praktischen Beurtheilung, die pragmatische und die sittliche, verhalten sich aber in Hinsicht auf das fordernde Wollen wieder verschieden.

Bei der ersteren sind die Anforderungen Consequenzen des höchsten Zweckwollens, mit welchem (wie dies früher dargelegt wurde) das beurtheilte Wollen von ihr verglichen wird, also Consequenzen entweder des Wollens eines Zweckes, der selbst wieder als Mittel zu einem Zwecke, oder eines Endzweckes, dessen Verwirklichung als ein Beitrag zur Verwirklichung eines höheren Endzweckes, oder eines Endzweckes, der ohne Rücksicht auf einen höheren gewollt wird. Das fordernde Wollen braucht demnach bei der pragmatischen Beurtheilung gar kein wirkliches zu sein; es ist nicht nöthig, dass das Subject, dessen Wollen beurtheilt wird, selbst sich darauf besinnt, dass es mit dem Wollen des Zweckes die Anforderung an sich stelle, das zur Verwirklichung des Zweckes erforderliche Mittel zu wollen, und so ein forderndes Wollen in sich erzeuge, sondern es reicht hin, dass der Beurtheiler, indem er die in dem Wollen des Zweckes implicite enthaltene An-

forderung an das Wollen des Mittels zum Maassstabe seiner Beurtheilung macht, sich ein diese Anforderung explicite stellendes Wollen denke. Selbst das Wollen des Zweckes braucht, wenn darunter ein solches Begehren des Zweckes verstanden wird, welches den Entschluss, ihn zu verwirklichen, hervorgerufen hat, kein wirkliches Dasein zu haben; es genügt, wenn statt seiner ein dem Zwecke zugewandtes blosses Begehren oder ein blosser Trieb nach ihm wirklich in dem Willen, dessen Wollen beurtheilt wird, besteht. Man kann ja offenbar das Wollen einer Handlung auch mit einem blossen Begehren oder Verabscheuen, einer Neigung oder Abneigung, einem positiven oder negativen Triebe vergleichen, ob es damit übereinstimme oder nicht.

Dass das fordernde Wollen kein wirkliches zu sein braucht, gilt, wie die Erfahrung lehrt, auch von der sittlichen Beurtheilung. Bei dieser ist es aber nicht, wie bei der pragmatischen, das Wollen eines Zweckes, inwiefern es das Wollen eines gewissen Mittels oder eines gewissen Beitrags zu seiner Verwirklichung zur Consequenz hat, sondern dasjenige einer gewissen Beschaffenheit, die dem Wollen als Wollen dieses bestimmten Inhaltes zukommt. Es ist ein Wollen, welches zum Zwecke eine gewisse Beschaffenheit des Willens hat, die demselben insofern zukommt, als sein Gewolltes von gewisser Art ist, und die Forderungen, die es stellt, gehen dahin, dass das Gewollte von dieser Art sei. Wenn ich hier voraussetzen darf, was ich später (bei dem Versuche, das Princip der pragmatischen Beurtheilung zu bestimmen) näher begründen werde, dass ein Wollen in keiner anderen Weise als vermöge eines in ihm enthaltenen Begehrens die Quelle einer Anforderung an den Willen sein kann, so ist es die Natur des Willens, dass er sich nicht in dem Begehren und Wollen ausser ihm liegender Zwecke, Mittel und Handlungen erschöpft, sondern einen Trieb enthält, der auf eine gewisse Beschaffenheit seines Wollens gerichtet ist, einen Trieb, vermöge dessen er eine gewisse Beschaffenheit seines Wollens begehrt, eine andere verabscheut, jene billigt, diese missbilligt, an jener Wohlgefallen, an dieser Missfallen findet, also gewisse Anforderungen an sein Wollen hinsichtlich des Gewollten stellt. Und diese Anforderungen denkt sich die sittliche Beurtheilung, indem sie das ihren Gegenstand bildende Wollen auf dieselben bezieht, als Inhalt eines fordernden, befehlenden, gesetzgebenden Wollens.

7. Indem ich den Unterschied der pragmatischen und der sittlichen Anforderungen darin setze, dass jene aus dem Wollen eines äusseren Zweckes entspringen, diese nicht, jene also ein Wollen deshalb fordern, weil sein Inhalt zu demjenigen eines anderen in dem Verhältnisse des Mittels oder des Beitrags zum Zwecke stehen, diese, weil es an sich selbst, durch die Beschaffenheit, die es als Wollen dieses bestimmten Inhaltes oder Zweckes hat, werthvoll sei, stimme ich mit Kant überein. Kant nennt, weil sie sich in dieser Weise unterscheiden, die pragmatischen Anforderungen hypothetische, die sittlichen kategorische. „Alle Imperative, erklärt er (Grundl. zur Met. d. S., S. 38), gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objectiv nothwendig vorstellte. Wenn die Handlung blos wozu anders, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch, wird sie als an sich gut vorgestellt, so ist er kategorisch. Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersten Falle ist er ein problematisch-, im zweiten assertorisch-praktisches Princip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung, ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen anderen Zweck für sich als objectiv nothwendig erklärt, gilt als ein apodictisch (praktisches) Princip.“

Offenbar versteht hier Kant unter Handlung nicht einen blossen vom Willen behufs Verwirklichung eines Zweckes bewirkten Vorgang ohne die beabsichtigte Wirkung, sondern die ganze Verwirklichung eines Zweckes, so dass z. B. die Handlung eines Arztes, dem es gelang, seinen Patienten zu heilen, nicht in der blossen Reihe der von ihm zu diesem Zwecke vorgenommenen Verrichtungen, Gehen, Sprechen, Hören, Nachdenken, Schreiben u. s. w., sondern in dem seinen Zweck in sich schliessenden Heilen bestand. Er meint nicht, dass die sittlichen Anforderungen sich überhaupt nicht auf Zwecke, die der Wille setzen oder nicht setzen solle, beziehen, sondern dass sie nicht deshalb einen gewissen Zweck zu verwirklichen gebieten oder verbieten, weil er sich zu einem anderen als Mittel verhalte oder ihm widerstreite.

Ein Missverständnis wäre es ferner, wenn man der Bezeichnung der pragmatischen Imperative als hypothetischer die Deutung gäbe, Kant habe dieselben sämmtlich für bedingte erklären wollen, wenn unter einer bedingten Anforderung eine solche verstanden wird, die aus einem Zwecke entspringt, welcher sich zu einem anderen wie der niedrigere zum höheren verhält und je nach den Umständen mit demselben übereinstimmt oder ihm widerstreitet, also eine solche, die unter Umständen aus einem höheren Zwecke entspringenden Anforderungen widerstreiten kann und nur unter der Bedingung zu gelten beansprucht, dass solche Umstände nicht vorliegen. Offenbar wäre diese nähere Bestimmung des Begriffes der pragmatischen Anforderung unrichtig; denn sie enthielte die Behauptung, dass es entweder keinen absoluten Endzweck gebe oder dass, wenn es einen solchen gebe, derselbe keine Quelle von Anforderungen an das Wollen sein könne. Dass sie aber auch nicht der Meinung Kants entsprechen würde, zeigt eine Erläuterung, die er der Unterscheidung der problematischen und der assertorischen Imperative hinzufügt. „Es ist, lautet dieselbe, Ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen . . . als wirklich voraussetzen kann, und also Eine Absicht, die sie nicht etwa blos haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht blos als nothwendig zu einer ungewissen, blos möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten.“ Hiernach machen auch nach Kant alle hypothetischen Imperative, die sich auf den absoluten Endzweck (den er demjenigen der eigenen Glückseligkeit gleichsetzt) beziehen, auf unbedingte, alle aus Zwecken, die sich zu dem absoluten Endzweck wie die besondere Gestaltung eines Theiles zu dem allgemeinen Ganzen verhalten, entspringenden nur auf bedingte Gültigkeit Anspruch. Seiner Meinung, dass die ersteren identisch seien mit den assertorischen d. i. den aus wirklichen, die letzteren

mit den problematischen d. i. den aus möglichen Absichten des Subjectes, an welches sie sich richten, stammenden, kann ich allerdings nicht beistimmen. Denn während die bedingten (in dem angegebenen Sinne des Wortes) und die unbedingten pragmatischen Imperative Arten der wirklich bestehenden, in wirklichen Willensentscheidungen oder Begehrungen gegründeten sind, bezieht sich die Unterscheidung der problematischen und der assertorischen auf die gedachten überhaupt, betrifft also gar nicht die Imperative selbst, sondern nur den Erkenntniszustand dessen, der sich einen Imperativ denkt; derselbe Imperativ ist ja assertorisch oder problematisch, je nachdem der, der ihn denkt, weiss oder nicht weiss, dass er aus einem wirklichen Wollen des Subjectes, an das er sich richtet, stamme. Der Zweifel, den eine bedingte Anforderung enthält, bezieht sich nicht darauf, ob der Zweck, dessen Consequenz sie ist, wirklich gewollt werde oder nicht, sondern darauf, ob dieser Zweck unter den gegebenen Umständen mit dem absoluten Endzwecke in Uebereinstimmung und daher von Werth sei oder nicht; er richtet sich nicht gegen die Wirklichkeit der Anforderung, sondern gehört als die Form, in der sie ergeht, zu ihr selbst; und darum können die pragmatischen Anforderungen in bedingte und unbedingte eingetheilt werden. Der mit einer problematischen Anforderung verbundene Zweifel dagegen ist ein Zweifel an ihrem wirklichen Bestehen oder, was dasselbe ist, an der Wirklichkeit des Wollens oder Begehrens, aus dem sie entspringt, und die Eintheilung der pragmatischen Anforderungen in problematische und assertorische ist daher ebenso unzulässig, wie es diejenige der Pflanzen in solche, von denen man nicht wisse, ob sie existiren, und solche, von denen man dies wisse, sein würde.

Wenn ich Kant die Ansicht zuschreibe, dass nicht blos die ethischen oder kategorischen sondern auch diejenigen pragmatischen oder hypothetischen Anforderungen, die sich auf den absoluten Endzweck des Begehrens beziehen, auf unbedingte Gültigkeit Anspruch machen, so bestreite ich damit nicht, dass er nur den ersteren das Beanspruchte zugestanden habe. Unbedingte Gültigkeit besitzen wirklich nur diejenigen Anforderungen, die von einem Vermögen ausgehen, welches mit keiner gesetzgebenden Macht von höherer Autorität in Conflict gerathen kann. Ein solches Vermögen ist nach Kant die reine Vernunft, die ihm für die Quelle des Sittengesetzes gilt, nicht aber das Begehrungsvermögen, von dem die pragmatischen Anforderungen aus-

gehen, und zwar soll die höhere Autorität, mit der das Begehrungsvermögen in Conflict gerathen könne, eben die reine Vernunft sein. Daher schreibt er den ethischen Anforderungen unbedingte Gültigkeit oder Verbindlichkeit zu, während die einer jeden pragmatischen an die Bedingung gebunden sein soll, dass sie keiner ethischen widerstreite. Ich selbst lasse die Frage nach der Art der Verbindlichkeit der verschiedenen Klassen von Anforderungen einstweilen bei Seite. In einem späteren, von dem Zusammenbestehen der ethischen und der pragmatischen Anforderungen handelnden Abschnitte gedenke ich auf sie zurückzukommen.

Zu der Kantischen Eintheilung der hypothetischen Imperative in problematische und assertorische habe ich noch zu bemerken, dass sie zwar die ersteren als Regeln der Geschicklichkeit und die letzteren als Rathschläge der Klugheit beschreibt, und dementsprechend jene als technische, diese als pragmatische bezeichnet, dass sie sich aber, wie ohne weiteres aus dem eben über sie Gesagten hervorgeht, keineswegs mit der oben erörterten Eintheilung deckt, die sich jene Bezeichnungen aneignen zu dürfen glaubte. Auch die Imperative, die Kant technische nennt, gehören zu der Klasse derer, die in dem Wollen eines Zweckes ihren Ursprung und das Wollen einer zu diesem Zwecke erforderlichen Handlung zum Inhalte haben, also zu den pragmatischen nach meiner Terminologie. Die von mir technisch genannten, die zum Inhalte nicht das Wollen einer Handlung sondern ihre Beschaffenheit haben, und nicht aus dem Wollen des Zweckes dieser Handlung sondern dem der Handlung selbst stammen, kommen in den Ausführungen Kants überhaupt nicht vor.

8. Die sittlichen Anforderungen, wurde oben geschlossen, seien Aeusserungen eines auf eine gewisse Beschaffenheit des Wollens gerichteten Triebes. Nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens ist die Lehre, dass eine besondere Bestimmtheit des Gefühlsvermögens der Grund des Wohlgefallens und des Missfallens, welches gewisse Beschaffenheiten des Wollens in uns hervorrufen, und also die Quelle der sittlichen Anforderungen sei. Es scheint mir wenigstens, dass Shaftesbury, Hutcheson und Hume unter dem moralischen Gefühle oder Sinne nichts anderes verstanden als das, was eben als Trieb bezeichnet wurde und bestimmter als moralischer (sittlicher) Trieb bezeichnet werden kann. Des Ausdruckes Moralischer Sinn möchte ich mich freilich nicht bedienen, aber von einem moralischen Gefühle

zu reden erscheint mir ganz angemessen; denn ein Zustand des Wohlgefallens und Missfallens ist, welcher Gegenstand ihn auch hervorgerufen haben, und welches auch seine innere Eigenthümlichkeit sein mag, nach allgemeinem Sprachgebrauche ein Gefühl. Es besteht auch durchaus kein Widerspruch zwischen den Auffassungen des in der Seele liegenden Grundes dafür, dass wir uns eines Wollens von gewisser Beschaffenheit mit Wohlgefallen, eines anderen mit Missfallen bewusst sind, als eines Gefühls und als eines Triebes; denn es ist die Natur der Triebe überhaupt, dass die von ihnen hervorgebrachten Begehrungen, wenn sie befriedigt werden, sich in Gefühle des Wohlgefallens verwandeln, und dass ein analoges Verhältnis, wie zwischen den Begehrungen und den Gefühlen des Wohlgefallens, zwischen den Verabscheuungen und den Gefühlen des Missfallens besteht. Dass man die Quelle der sittlichen Anforderungen als Gefühl auffassen kann, ohne die Ansicht der genannten Ethiker über das Verhältnis des moralischen Gefühls zum ästhetischen zu theilen, versteht sich von selbst. Und auch das wird kaum zu bemerken nöthig sein, dass die Annahme eines moralischen Gefühls ebenso wie diejenige eines moralischen Triebes weder sich für eine Erklärung der Thatsache des sittlichen Wohlgefallens und Missfallens zu halten noch den Verzicht auf eine solche Erklärung einzuschliessen braucht.

Kant glaubte (Kr. d. pr. V. S. 152) die Lehre vom moralischen Gefühle mit der Bemerkung widerlegen zu können: man müsse ein Wollen schon vorher als ein tugendhaftes bezw. als ein lasterhaftes erkannt haben, um moralisches Wohlgefallen oder Missfallen an ihm fühlen zu können. „Um den Lasterhaften als durch das Bewusstsein seiner Vergehen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie [die einen moralischen Sinn Annehmenden] ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, sowie den, welchen das Bewusstsein pflichtmässiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also musste doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muss man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen giebt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewusstsein seiner Angemessenheit zu demselben,

und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntnis der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen.“ Dieser Einwurf setzt eine der Lehre, die er widerlegen will, entgegengesetzte, nämlich dass die Anforderung, mit der die moralische Beurtheilung ein Wollen vergleicht, ihre Quelle nicht in dem Vermögen des Fühlens oder des Begehrens sondern in dem der Erkenntnis habe, voraus. Stammen die moralischen Anforderungen aus der erkennenden Vernunft oder irgend einem anderen vom Gefühle verschiedenen Vermögen, so ist das, was dem Gefühle an einem Wollen gefällt oder missfällt, nicht die Beschaffenheit selbst, durch die es mit den moralischen Anforderungen übereinstimmt oder ihnen widerstreitet, sondern diese Uebereinstimmung oder dieser Widerstreit; das Wollen ist dann m. a. W. nicht desshalb moralisch oder unmoralisch, weil es dem Gefühle gefällt oder missfällt, sondern umgekehrt gefällt oder missfällt es dem Gefühle, weil es moralisch oder unmoralisch ist; und dann kann natürlich das Gefühl des Gefallens oder Missfallens an einem Wollen sich erst einstellen, nachdem das Verhältnis dieses Wollens zu den moralischen Anforderungen erkannt ist, und kann mithin die moralische Beurtheilung das Kriterium, mittels dessen sie Gut und Schlecht unterscheidet, nicht dem Gefühlsvermögen entnehmen. Entspringen dagegen die moralischen Anforderungen aus dem Gefühlsvermögen, so ist das, was dem Gefühle an einem Wollen gefällt oder missfällt, nicht dessen Verhältnis zu diesen Anforderungen, sondern die Beschaffenheit, durch welche es in diesem Verhältnisse steht; nicht gefällt oder missfällt dann das Wollen dem Gefühle deshalb, weil es moralisch oder unmoralisch ist, sondern es ist umgekehrt moralisch oder unmoralisch, weil es dem Gefühle gefällt oder missfällt; und dann ist es selbstverständlich, dass zwar die Beschaffenheit, durch welche das Wollen gefällt oder missfällt und zu den moralischen Anforderungen in den Verhältnissen der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs steht, vor dem Auftreten des Gefühls des Wohlgefallens oder Missfallens erkannt sein muss, dass aber nicht auch die Erkenntnis der Uebereinstimmung oder des Widerstreites, also der Moralität oder Unmoralität dem Gefallen oder Missfallen vorherzugehen braucht, sondern vielmehr ihre Quelle in dem Vermögen dieser Gefühle hat. Was Kant für eine Widerlegung der Lehre vom

moralischen Gefühle hielt, ist also nichts weiter als die blosse Behauptung ihrer Unwahrheit.

Weiterhin giebt Kant jedoch auch einen Grund dafür an, dass das moralische Gesetz nicht aus dem Gefühle sondern nur aus der Vernunft stammen könne. „Dass übrigens, fährt er fort, so wie, vermöge der Freiheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäss, subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, stelle ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müssten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff von Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt blos ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist gerathender Neigungen setzen würde.“ Gewiss ist es wahr, dass ein Gesetz nicht gefühlt sondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann; aber es ist möglich, dass ein Gesetz, welches die Vernunft denkt, von ihr nicht anders als durch eine Betrachtung gewisser Gefühle entdeckt werden konnte, und nichts weiter als dieses behauptet bezüglich des Sittengesetzes die Lehre vom moralischen Gefühle. Indem das Gefühl, meint dieselbe, eine gewisse Beschaffenheit des Wollens billigt, eine andere missbilligt, enthält es die Anforderung oder die Vorschrift oder das Gesetz, dass der Wille kein Wollen von der gemissbilligten Beschaffenheit in sich aufkommen lasse; das Bewusstsein dieses Gesetzes als solchen gilt ihr nicht für ein Gefühl sondern für einen Gedanken der Vernunft. Dass hiernach der Unterschied des guten und des tadelnswerthen Wollens auf demjenigen guter oder tadelnswerther Neigungen beruhe, ist richtig, wenn auch die Angemessenheit des Ausdruckes, den Kant dieser Consequenz giebt, bestritten werden kann; aber wenn er versichert, dass damit aller Begriff der Pflicht ganz aufgehoben werde, so setzt er voraus, was zu beweisen war, dass die Vernunft den Begriff der Pflicht nicht aus der Betrachtung des Vermögens des Fühlens und Begehrens geschöpft haben, sondern ihn unabhängig von ihrer Verbindung mit irgend einer anderen geistigen Kraft besitze.

Kant glaubte allerdings den Ursprung des moralischen Gesetzes in der Vernunft schon vorher, gleich im Anfange der Kritik der praktischen Vernunft, nachgewiesen zu haben. Allein der Grund, auf den er sich dort beruft, hätte selbst des Beweises bedurft. Das moralische Gesetz, argumentirt er, ist objectiv, d. h. es wird als gültig nicht blos für den eigenen Willen sondern für den jedes vernünftigen Wesens erkannt, und weiter ist seine Gültigkeit eine unbedingt nothwendige d. i. von Bedingungen, die dem Willen zufällig ankleben, unabhängige. Die Objectivität kommt allen Imperativen zu; dadurch unterscheiden sich diese von den Maximen (z. B. keine Beleidigung ungerächt zu erdulden), welche eine Willensbestimmung enthalten, die nur als für den Willen des Subjects gültig von demselben angesehen wird. Die unbedingte Nothwendigkeit dagegen fehlt nicht blos den Maximen, sondern auch den hypothetischen Imperativen, denn deren Nothwendigkeit ist dadurch bedingt, dass der Zweck, auf den sie sich beziehen, gewollt werde und erreichbar sei. Alle objectiven Regeln nun sind Producte der Vernunft und alle, deren Nothwendigkeit ausserdem eine unbedingte ist, sind näher Producte der Vernunft in der Weise, dass diese, um sie aufstellen zu können, blos sich selbst vorauszusetzen bedarf, das heisst, sie sind Producte der reinen Vernunft und haben als solche nicht blos der Form sondern auch dem Inhalte nach ihren Ursprung in der Vernunft selbst, während die nur bedingt nothwendigen empirisch sind und also dem Inhalte nach nicht aus der Vernunft stammen. — Ich gebe dieser Argumentation zu, dass alle besonderen sittlichen Anforderungen, die ein Wesen in sich findet, Anwendungen einer und derselben allgemeinen auf verschiedene Verhältnisse sind, und dass diese allgemeine Anforderung objectiv und allgemeingültig und von unbedingter Nothwendigkeit (in dem Kantischen Sinne dieses Ausdruckes) ist. Aber dass eine Anforderung von solcher Beschaffenheit aus der Vernunft, dem von dem Vermögen des Fühlens und Begehrens zu unterscheidenden Vermögen des Urtheilens und Schliessens, entspringen müsse, dass also die Vernunft, um sie zu finden, blos (nach Kants Ausdruck) sich selbst vorauszusetzen, blos auf sich selbst zu blicken brauche, will mir durchaus nicht einleuchten. Ich kann mir ohne Schwierigkeit denken, dass alle vernunftbegabten Wesen nicht blos in allgemeinen Bestimmtheiten ihrer Vernunft sondern auch in solchen ihres Gefühls oder Begehrungsvermögens übereinstimmen, und zwar nothwendig,

indem ein Vermögen, dem sie fehlten, nicht ein solches des Fühlens und Begehrens sein oder doch nicht einem vernunftbegabten Wesen zukommen könnte. Kant selbst erkennt eine solche gemeinsame Bestimmtheit an, wenn er behauptet, keinem Wesen sei es, sofern es seinem Begehrungsvermögen folge, um etwas anderes zu thun als um Lust und um Freisein von Unlust, sowie auch, wenn er dem Gefühlsvermögen eine Beschaffenheit zuschreibt, zufolge derer es durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes zu einem Gefühle der Achtung erregt wird. Die Kritik der praktischen Vernunft widerspricht auch derjenigen der reinen, wenn sie behauptet, nicht nur, dass alle Erkenntnisse von unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit der reinen Vernunft angehören, sondern auch, dass die Vernunft den Inhalt derselben, die erkannte Sache, nicht in einem von ihr verschiedenen Vermögen sondern nur in sich selbst finden könne. Denn die mathematischen Erkenntnisse schöpft die Vernunft aus der Betrachtung des Raumes und der Zeit, und diese Formen findet sie nicht in sich selbst, dem Vermögen des Urtheilens und Schliessens, sondern in dem von ihr verschiedenen, nach Kant sogar nur zufällig mit ihr verbundenen Vermögen der sinnlichen Anschauung. Wenn die mathematischen Wahrheiten ihren Ursprung in dem von der Vernunft verschiedenen Vermögen der sinnlichen Anschauung haben, wie kann es dann von vornherein verboten sein, von den sittlichen Anforderungen anzunehmen, dass ihre Quelle das Vermögen des Fühlens und Begehrens sei, und dass sie zu Gedanken der Vernunft erst durch Reflexion auf dieses Vermögen werden?

Ist es Kant nicht gelungen, die Ansicht, dass die sittlichen Anforderungen aus dem Gefühl stammen, zu widerlegen, oder diejenige, die er ihr entgegenstellte, zu beweisen, so ist es dagegen leicht, die Unhaltbarkeit der letzteren darzuthun. Die sittliche Beurtheilung kann die Anforderungen, auf die sie das Wollen bezieht, unmöglich aus der erkennenden Vernunft nehmen, denn sofern wir uns gegen einen Sachverhalt nur erkennend verhalten, ist es uns völlig gleichgültig, ob er sei oder nicht sei. Nur das Begehrungsvermögen, zu welchem das Gefühl des Beifalls und des Missfallens oder, allgemeiner, das in einem Gern-haben oder Ungern-haben eines Zustandes bestehende Gefühl gehört, kann Anforderungen enthalten. Die Vernunft kann in praktischer Hinsicht nur dazu dienen, die Anforderungen, die sie im Begehrungsvermögen vorfindet, in die Gestalt von Begriffen

und Urtheilen zu bringen, und zu überlegen, ob ein gewisses Wollen die geforderte Beschaffenheit haben werde oder nicht. Das hatten schon Hobbes, Spinoza, Hutcheson, und Hume in völlig ausreichender Weise ins Licht gesetzt. Es sei mir gestattet, ein paar Stellen aus den Schriften der beiden letzteren hier anzuführen. „Wir haben, heisst es in Hutchesons Abhandlung vom moralischen Gefühl (deutsch, Leipzig 1760, S. 228), verschiedene sehr verwirrte Ausdrücke in dieser Materie, welche uns sagen: Es gäbe zween erste Gründe unserer Handlung, Vernunft und Neigung oder Leidenschaft; den ersteren hätten wir mit den Engeln, den letzteren mit den Thieren gemein; keine Handlung sei weise, gut oder vernünftig, zu der wir nicht durch die Vernunft, insofern sie von allen Trieben verschieden ist, bewogen würden; und wenn Handlungen, die aus Neigungen herfliessen, gut wären, so wären sie es nur zufallsweise, oder auf eine materiale, nicht aber auf eine formale Art. Gerade als wenn die Vernunft oder die Kenntnis der Verhältnisse der Dinge uns ohne vorgesetzten Endzweck zum Handeln aufmuntern könnte, oder als wenn wir uns Endzwecke vorsetzen könnten, ohne Begierden oder Neigungen zu haben ... Wäre keine andere Fähigkeit in der Seele als die blosse Kraft der Betrachtung, so würde es keine Neigung, kein Wollen, Begehren und Handeln geben. Ja ohne eine Bewegung des Willens kann kein Mensch von freien Stücken die Betrachtung fortsetzen. Es muss eine Begierde nach Wissenschaft und nach dem Vergnügen geben, davon sie begleitet wird; und auch dieses ist eine Handlung des Willens.“ „Es liegt, sagt derselbe Autor in seiner posthumen Sittenlehre (deutsch, Leipzig 1756, S. 117), wie ein jeder bei einer stillen Achtsamkeit und Betrachtung wahrnehmen muss, in uns eine natürliche und unmittelbare Bestimmung, gewisse Neigungen und die daraus fliessenden Handlungen zu billigen, oder ein natürliches Gefühl der unmittelbaren Vortrefflichkeit derselben ... Wenn wir diese Bestimmung ein Gefühl oder einen angeborenen Trieb nennen, so nehmen wir nicht an, dass dieselbe unter die niedere Art von Empfindungen gehöre, welche von den Gliedmassen des Körpers abhängen ... Sie kann ebensowohl als die Kräfte zu urtheilen und zu schliessen in der Seele ihren beständigen Sitz haben. Und es ist unwidersprechlich, dass die Vernunft nur eine solche Kraft sei, welche als eine Gehülfin der letzten Bestimmungen unseres Verstandes und Willens angesehen werden muss. Der letzte Endzweck

wird durch eine Empfindung oder durch eine Bestimmung des Willens festgesetzt.... Die Vernunft kann uns nur die Mittel anwenden oder zween Endzwecke vergleichen lehren, welche schon vorher durch einige andere unmittelbare Kräfte bestimmt sind." Der letzte der oben genannten Ethiker, Hume, schliesst seine Betrachtungen über das moralische Gefühl mit den Worten (Princ. d. Mor., übers. v. Masaryk S. 132): „So also sind die verschiedenen Gebiete und Functionen der Vernunft und des Geschmackes leicht zu bestimmen. Die erstere bringt die Erkenntnis des Wahren und Falschen, der letztere giebt das Gefühl des Schönen und Hässlichen, des Lasters und der Tugend. Die eine legt die Gegenstände dar, wie sie sich thatsächlich in der Natur vorfinden, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen; der andere hat ein productives Vermögen, und indem er alle Gegenstände der Natur mit den von dem inneren Gefühl erborgten Farben entweder vergoldet oder befleckt, bringt er gleichsam eine neue Schöpfung hervor. Die Vernunft, da sie kalt und gleichgültig ist, ist kein Motiv zum Handeln und leitet blos die von der Begierde oder Neigung erhaltenen Impulse, indem sie uns die Mittel zur Erreichung des Glückes und Vermeidung des Unglückes zeigt. Der Geschmack, da er Lust und Schmerz bringt und dadurch Glück oder Elend schafft, wird ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb zum Begehren oder Wollen..." Ohne hier weiter darauf einzugehen, möchte ich doch nicht unbemerkt lassen, dass auch die hervorragendsten Nachfolger Kants in der Ethik, Fichte, Fries, Schleiermacher, Herbart, Beneke, Schopenhauer, seiner Lehre vom Ursprunge der sittlichen Anforderungen aus dem Vermögen, welches er als Vernunft bezeichnete, dem alles Fühlens und Begehrens unfähigen Vermögen, das Unbedingte zu denken, ihre Zustimmung versagt haben.

Fassen wir noch den bestimmten Inhalt ins Auge, den nach Kants Lehre das moralische Grundgesetz hat, so finden wir die Ansicht, dass die Vernunft in ihrem eigenen Namen nichts gebiete und nichts verbiete, sondern alle Forderungen, die sie jemals an den Willen stelle, dem Vermögen des Begehrens und Fühlens entnehme, bestätigt. Den Gedanken freilich eines einer Maxime, die jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könnte, entsprechenden Wollens erzeugt die Vernunft, ohne beim Begehrungsvermögen und Gefühl nachzufragen, welche Art des Wollens ihm zusage, und welche ihm zuwider sei. Aber dieser Gedanke ist als

solcher noch keine Forderung an das Wollen. Er mag den Inhalt einer wirklichen Forderung ausmachen; dann muss aber in unserem Willen ein Trieb enthalten sein, der sich in dem Verabscheuen alles Wollens, dessen Maxime sich nicht zum Principe einer allgemeinen Gesetzgebung eignen würde, äussert, oder, was dasselbe ist, muss unser Gefühlsvermögen zufolge einer ihm ursprünglich eigenen Bestimmtheit durch ein solches Wollen verletzt werden. Kant selbst konnte schliesslich nicht umhin, zwar nicht das moralische Gesetz selbst aber alle Wirksamkeit desselben auf das Gefühl zurückzuführen (vergl. m. Gesch. d. Ph. II, S. 117 f.). Er überzeugte sich, dass die Vernunft mit ihrem Gedanken des moralischen Gesetzes nicht unmittelbar den Willen bestimmen könne, sondern nur mittels eines Gefühls, das sie durch jenen Gedanken hervorrufe. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bestimmte er dieses Gefühl als ein solches der Lust oder des Wohlgefallens. „Um das zu wollen, heisst es in dieser Schrift, wozu die Vernunft allein dem sinnlich afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen.“ Die Kritik der praktischen Vernunft findet die den Willen zur Befolgung des Sittengesetzes anhaltende Triebfeder in einem Gefühle, das zwar kein solches der Lust sei, aber doch, wie ein Gefühl der Lust es thun würde, ein Interesse an der Befolgung des Gesetzes hervorbringt, dem Gefühle der Achtung vor dem Gesetze. Offenbar reicht aber dieses Zugeständnis nicht aus, die Lehre von der gesetzgebenden Vernunft zu retten. Denn ein Gesetz, welches die Vernunft dem Willen gäbe, ohne dadurch selbst den Willen zu seiner Befolgung anzutreiben, ist ein sich widersprechender Gedanke. Wird die Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes hinweggedacht, so ist das Uebrigbleibende gar kein Gesetz mehr, sondern der blosse Begriff eines Wollens, welches einer zum Principe einer allgemeinen Gesetzgebung geeigneten Maxime entspricht. Erst wenn zu diesem Begriffe ein Gefühl des Missfallens an jedem nicht so beschaffenen Wollen, ein Trieb, dem jedes nicht so beschaffene Wollen zuwider ist, hinzukommt, entsteht ein Gesetz. Wie selbst ein bürgerliches Gesetz, sagt Schleiermacher (in der Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz) mit Recht, kein Gesetz wäre, wenn es zwar ausgesprochen wäre, jedoch Niemand auch nur die geringste Anstalt machte, ihm zu folgen,

so wäre auch das Sittengesetz kein Gesetz sondern nur ein theoretischer Satz, wenn kein Mensch sich auch nur anschickte, ihm zu gehorchen. Sollte demnach auch das moralische Gesetz den von Kant angegebenen Inhalt haben (was zu untersuchen hier nicht der Ort ist), so würde zwar zugegeben werden müssen, dass es nur für ein vernünftiges Wesen bestehen könne, da nur ein solches Abweichungen von ihm zu verspüren im Stande wäre, es auch ganz unverständlich sein würde, wie ein vernunftloses Wesen sich dafür interessiren könnte, ob sein Wille durch Maximen von gesetzgebender Form regiert werde oder nicht, aber der Gesetzgeber wäre doch nicht die Vernunft sondern das Vermögen des Fühlens oder Begehrens.

9. Ich ziehe jetzt noch eine Folgerung aus dem über das Wesen der ethischen Beurtheilung Gesagten. Von den drei mit einander verglichenen Beurtheilungen, der technischen, der pragmatischen und der ethischen, spricht nur die letztere ein Lob oder einen Tadel, eine Billigung oder Missbilligung aus. Denn Loben, Tadeln, Billigen, Missbilligen sind Kundgebungen von Eindrücken auf das Vermögen des Fühlens und Begehrens, und von jenen drei Beurtheilungsweisen fragt nur die ethische, die in dieser Hinsicht der ästhetischen sowie der sich der Prädicate Angenehm und Unangenehm bedienenden verwandt ist, nach der sich an die Erkenntnis des Beurtheilten knüpfenden Gefühlserregung. Die technische und die pragmatische Beurtheilung sehen von dem Eindrucke, den das beurtheilte Thun auf das Gefühl macht, ganz ab; ihre Prädicate sind Inhalte nicht eines Fühlens und Begehrens (wie es Gut, Böse, Schön, Hässlich, Angenehm, Unangenehm sind), sondern eines gleichgültigen Vorstellens, nicht, wie es in den oben angeführten Worten Humes heisst, vom Gefühle erborgte Farben, mit denen der Geschmack das beurtheilte Thun vergoldet oder befleckt, sondern farblose Umrisse. Wir haben freilich, wenn wir technisch prüfen, ob eine Handlung gelungen sei, oder pragmatisch, ob eine Wirkung, die wir hervorbrachten, um einen gewissen Zweck zu erreichen, sich als wirkliches Mittel zu diesem Zwecke erwiesen habe, oder ob ein Endzweck, an dem uns gelegen ist, mit keinem höheren Endzwecke in Widerspruch stehe, ein Interesse an dem Ausfalle der Prüfung, aber dieses Interesse bildet nicht den Beziehungspunkt für die Prüfung; die letztere ist nicht darauf gerichtet, wie sich das zu prüfende Verhältnis zwischen einem Handeln und einem Wollen oder zwischen einem Wollen und einem anderen

Wollen zu dem, was in unserem Interesse liegt, verhalte, sondern darauf, wie es an sich beschaffen sei; erst nachdem dies festgestellt ist, kann eine zweite Beurtheilung stattfinden, welche das Ergebnis hinsichtlich seiner Beziehung zu unserem Interesse zum Gegenstande hat, und diese zweite Beurtheilung ist dann weder technisch noch pragmatisch noch ethisch, also überhaupt nicht Beurtheilung eines aus einem Wollen entspringenden Thuns. Wir freuen uns auch wohl über die von uns bewiesene Geschicklichkeit oder über unsere Weisheit in der Wahl eines Endzweckes oder unsere Klugheit in der Berechnung der Mittel zu seiner Verwirklichung oder über die Festigkeit unseres Willens in Versuchungen und Bedrängnissen oder über die Fügsamkeit unserer Triebe und Leidenschaften gegenüber den Mahnungen der Vernunft, oder wir beklagen, dass wir es an der Bethätigung dieser Eigenschaften haben fehlen lassen; aber das, was wir von einem Thun aussagen, indem wir es technisch oder pragmatisch beurtheilen, ist nicht eine Beschaffenheit, die ihm erst durch ein Gefühl der Freude über unsere Tüchtigkeit oder des Bedauerns über unsere Untüchtigkeit beigelegt würde, vielmehr können auch solche Gefühle erst durch den Ausfall der technischen oder pragmatischen Prüfung unseres Handelns oder Wollens in uns hervorgerufen werden.

II.
Das Princip der pragmatischen Anforderungen.

1. An die Unterscheidung der pragmatischen und der ethischen Beurtheilung des Wollens knüpfen sich zwei Aufgaben: die Ermittelung der obersten Regeln, die in den beiden Beurtheilungsweisen zur Anwendung kommen, ihrer Principien, oder, was auf dasselbe hinauskommt, der höchsten pragmatischen und ethischen Anforderungen, und die Untersuchung des zwischen diesen beiden Klassen von Anforderungen bestehenden realen Verhältnisses oder der Art ihres Zusammenbestehens in der Seele. Ich versuche mich zunächst an der ersten, und hierbei stelle ich die das Princip der pragmatischen Beurtheilung oder die allgemeinste pragmatische Anforderung betreffende Frage voran.

Jede pragmatische Anforderung ist, wie gezeigt wurde, eine Consequenz des Wollens eines Zweckes, und näher, da das Wollen eines Zweckes, der nicht selbst ein Endzweck ist, dasjenige eines solchen voraussetzt, des Wollens eines Endzweckes. Und eine pragmatische

Anforderung, die nicht durch eine höhere bedingt ist, entspricht dem Wollen eines Endzweckes, der ebenfalls unbedingt ist. Die Frage, die beantwortet werden soll, ist also die nach den unbedingten Endzwecken des Wollens, oder, wenn alle bedingten Endzwecke unter einem und demselben unbedingten stehen sollten, nach diesem Einen.

Das Wollen eines Endzweckes ferner enthält stets ein Begehren oder ein Verabscheuen, das erstere, wenn der Endzweck ein positiver d. i. in einem Dasein bestehender, das andere, wenn er ein negativer d. i. in einem Nicht-Dasein bestehender ist. Oder wenn man das Verabscheuen als negatives Begehren auffasst, so enthält jedes Wollen eines Endzweckes ein positives oder negatives Begehren. Die Anforderungen aber, die aus dem Wollen eines Endzweckes entspringen, entspringen aus ihm insofern, als es ein (positives oder negatives) Begehren enthält. Daher ist auch, wie schon oben (S. 399) bemerkt wurde, zum wirklichen Bestehen einer Anforderung nicht erforderlich, dass das Subject, für welches sie besteht, den Endzweck, auf den sie sich bezieht, wirklich will, sondern es genügt, dass es ihn blos begehrt, ja schon dass es einen Trieb hat, demzufolge es ihn begehrt, sobald es ihn vorstellt. Die Frage nach dem Principe der pragmatischen Anforderungen ist demnach einerlei mit der nach dem Inhalte des alles mögliche bedingte bedingenden, selbst unbedingten, kurz des höchsten möglichen Begehrens oder, was dasselbe ist, nach dem Ziele des Grundtriebes. Um dies völlig klarzustellen, werde ich jedoch noch etwas näher auf das Verhältnis des Wollens zum Begehren eingehen müssen.

2. In jedem Wollen eines Endzweckes ist, wie eben bemerkt wurde, ein Begehren, nämlich ein auf diesen Endzweck gerichtetes, enthalten. Niemals dagegen ist ein Begehren enthalten in dem Wollen eines blossen Mittels, mag dieses selbst ein Zweck, zu dessen Verwirklichung es einer Handlung bedarf, mag es eine blosse Handlung sein. Bezeichnen wir mit dem Worte Begehren einen Bewusstseinsvorgang, der zum Wollen gehört, aber nicht selbst schon ein Wollen ist, so begehren wir niemals etwas desswegen, weil wir glauben, dass es uns dazu dienen könnte, eines seiner selbst wegen Begehrten theilhaftig zu werden, sondern alles, was wir begehren, begehren wir seiner selbst wegen, während wir vieles wollen, woran uns nur wegen der Wirkungen, die wir von ihm erwarten, gelegen ist.

An diese Unterscheidung kann sogleich eine Bestimmung darüber

geknüpft werden, was das Wollen eines Endzweckes mehr als das Begehren desselben ist. Wenn nämlich ein Endzweck nicht in einem unmittelbar durch den Willen hervorzubringenden Handeln besteht, sondern eine von ihm verschiedene Handlung zu seiner Verwirklichung fordert, so ist es nicht blos möglich sondern nothwendig, dass mit seinem Gewollt-werden das Gewollt-werden dieser Handlung verbunden sei. Fehlt das Wollen einer Handlung, die zur Realisirung eines gewissen Endzweckes dienen soll, so fehlt auch das Wollen dieses Endzweckes. Als wie werthvoll uns auch ein Vorgestelltes an und für sich erscheinen mag, so ist es uns doch nur ein Gegenstand des Begehrens, nicht auch des Wollens, so lange wir nicht eine Handlung als Mittel zu seiner Verwirklichung wollen. Das also ist es, was das Wollen eines Endzweckes, der nicht selbst in einer Handlung besteht, mehr ist als sein Begehren: die Verbindung mit dem Wollen eines auf seine Verwirklichung berechneten Handelns.

Man bemerkt jedoch leicht, dass diese Bestimmung nicht genügt. Denn das Wollen der nur ihrer Wirkung wegen gewollten Handlung ist, da in ihm kein Begehren enthalten ist, für sich betrachtet ein blosses Erkennen oder Glauben, der Begriff des Wollens eines Endzweckes aber enthält offenbar mehr als die Verbindung des Begehrens dieses Endzweckes mit dem Glauben, dass zu seiner Verwirklichung eine gewisse ausführbare Handlung erforderlich sein werde. Es ist daher noch anzugeben, wie eine solche Verbindung näher beschaffen sein müsse, damit sie Wollen des Endzweckes und der Handlung sei. Ich unterscheide hier die beiden Fälle, dass die Handlung als eine sofort und dass sie als eine erst später, nach dem bestimmt erwarteten Eintreten einer gewissen Sachlage zu beginnende gewollt werde. In dem ersteren Falle scheint mir die Verbindung des Begehrens des Endzweckes mit der Vorstellung des Handelns, um Wollen des Endzweckes und der Handlung zu sein, die gewollte Handlung oder doch den Anfang derselben unmittelbar wirklich hervorbringen zu müssen. Wer, meine ich, einen gewissen Endzweck begehrt, den er sofort durch eine gewisse Handlung verwirklichen zu können glaubt, und nicht zugleich mit der Ausführung dieser Handlung beginnt, hat auch nicht den Willen, diesen Endzweck sofort zu verwirklichen. Der Anfang des Wollens ist hier auch der Anfang des Handelns, der vollendete Entschluss ist nicht eher da als die beginnende That. In dem zweiten Falle ist die Verbindung eines Be-

gehrens mit dem Glauben, dass es nach dem bestimmt erwarteten Eintritte einer gewissen Sachlage möglich sein werde, das Begehren durch eine gewisse Handlung zu befriedigen, ein Wollen nur dann, wenn sie so beschaffen ist, dass in dem Augenblicke, in welchem die erwartete Sachlage eintritt, auch die Handlung wirklich zur Ausführung gelangt, vorausgesetzt, dass das Begehren und Glauben bis zu diesem Augenblicke unverändert fortdauere oder sich in ihm erneuere. Angenommen z. B. ich hätte gestern das Verlangen nach einer Erholungsreise gefühlt und überlegt, dass ich, um dasselbe zu befriedigen, den nächsten Tag zu meinem Vorgesetzten gehen und ihn um Urlaub bitten müsse, ferner, mein Verlangen wäre heute noch völlig dasselbe und die gestern angestellte Ueberlegung erschiene mir auch heute noch richtig, es seien auch alle irgendwie in Betracht kommenden Umstände dieselben geblieben, endlich, ich unterliesse gleichwohl den Besuch bei meinem Vorgesetzten, so bewiese das Letztere nicht nur, dass ich heute nicht den Willen hätte, meinem Verlangen zu folgen, sondern auch, dass ich ihn gestern nicht gehabt hätte.

Es war eben nur von dem Wollen eines Endzweckes, zu dessen Verwirklichung eine von ihr verschiedene Handlung erforderlich ist, die Rede. Man sieht aber leicht, dass sich in derselben Weise wie dieses dasjenige, dessen Endzweck selbst in einer keiner Vorbereitung mehr bedürfenden Handlung besteht, z. B. der Wille zu trinken, nachdem das volle Glas schon zum Munde geführt ist, vom blossen Begehren unterscheidet. Auch dieses Wollen hat den Beginn seiner Ausführung zu der gewollten Zeit, vorausgesetzt, dass es dann noch besteht oder von neuem auftritt, zur unmittelbaren Wirkung, während das blosse Begehren keine Handlung zu seiner Befriedigung hervorbringt.

Eine wirkliche Einsicht in den Unterschied des blossen Begehrens und des Wollens gewährt aber auch die eben aufgestellte Unterscheidung noch nicht. Sie nennt Kennzeichen des Wollens und Begehrens, in denen sich jener Unterschied äussert, aber um zu bestimmen, worin derselbe bestehe, muss noch angegeben werden, was einer Verbindung des Begehrens mit dem Glauben, dass eine gewisse ausführbare Handlung die Befriedigung des ersteren zur Folge haben werde, jene Causalität verleiht, die dem Wollen eigen ist und dem blossen Begehren fehlt. Die Lösung dieser Aufgabe nun scheint mir

in der Lehre des Socrates enthalten zu sein, dass niemals Jemand die Wirklichkeit von etwas anderem, als was ihm ein Gut, und die Nicht-Wirklichkeit von etwas anderem, als was ihm ein Uebel zu sein scheine, wolle, dass also der Wille jedes Wesens ausnahmslos durch dessen Ansichten über das, was gut oder übel sei, bestimmt werde. Die Wahrheit dieses Satzes vorausgesetzt gehört zu dem Wollen eines Endzweckes die Meinung, dass derselbe weder an sich noch durch die Folgen, welche die ihn verwirklichende Handlung ausserdem haben möge, einem höheren widerstreite, denn gut ist ein Endzweck eben dann und nur dann, wenn jene Meinung von ihm richtig ist. Kommt also zu der Verbindung eines Begehrens mit dem Glauben, dass eine gewisse ausführbare Handlung die Befriedigung des ersteren zur Folge haben werde, noch die Meinung hinzu, dass die Handlung sammt allen ihren Folgen, einschliesslich der Erreichung des Begehrten, keinem höheren Endzwecke widerstreite, so geht das Begehren in Wollen über. Das Hinzukommen jener Meinung, die Zustimmung oder Einwilligung des Erkenntnisvermögens, ist es, was der Verbindung des Begehrens mit der Vorstellung einer zu seiner Befriedigung erforderlichen Handlung jene Causalität verleiht, in der sich der Unterschied des Wollens vom blossen Begehren zu erkennen giebt.

Der Socratischen Lehre von dem Verhältnisse des Willens zur Erkenntnis des Guten und Ueblen ist nun freilich von Alters her die Erfahrung entgegengehalten worden. Aber wenigstens, um den Satz, auf den es hier allein ankommt, vor solchen Angriffen zu schützen, scheint es mir nur der Beseitigung eines Missverständnisses zu bedürfen. Dass es zum Kampfe zwischen einer Begierde oder Verabscheuung und der Erkenntnis kommen, und dass in solchem Kampfe die Begierde siegen und die Erkenntnis unterliegen kann, ist eine Thatsache, die zu offen zu Tage liegt, als dass man annehmen dürfte, Socrates habe sie in Abrede stellen wollen. Wie hätte er sonst auch die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) für den Grundstein der Tugend erklären können? Und dieses Zugeständnis widerspricht auch keineswegs der Behauptung, dass der Wille immer dem Für-gut- und dem Für-übel-halten folge. Man braucht, um beide zu vereinigen, nur mit Plato (vergl. m. Gesch. d. Ph. I. S. 56 f., 90 f.) hinzufügen: vielfach, wenn der Wille durch eine unrichtige Ansicht über den Werth eines Begehrten oder Verabscheuten bestimmt werde, habe diese Ansicht ihren Grund darin, dass zuvor die Begierde oder die Verab-

scheuung das Erkenntnisvermögen verleiteten, und in allen Fällen, in denen die Begierde den Sieg über die Erkenntnis davontrage, geschehe dies nicht in dem Sinne, dass nun die Erkenntnis zusehe, wie der Wille sich für ein von ihr für ein Uebel Erklärtes entscheide, sondern in dem anderen, dass der Wille zuerst das Erkenntnisvermögen bestimme, ihm den ihm zusagenden Rath zu geben, und dann diesen Rath befolge. Und so verhält es sich in der That. Die Erfahrung bezeugt nicht blos, dass wir oft etwas thun, wovon die Vernunft uns sagte, es werde uns schädlich sein, sondern auch, dass wir oft etwas für unschädlich halten, weil wir ein heftiges Verlangen darnach haben, oder für nutzlos, weil wir es fürchten, ja dass die Begierde oder die Furcht selbst die klare und wohlbegründete Erkenntnis der Schädlichkeit des Begehrten oder der Nützlichkeit des Gefürchteten verdrängen und den Ersatz derselben durch eine ihnen zustimmende Meinung herbeiführen können. Darum bedarf der Mensch, um so viel als möglich das Ueble von sich fern zu halten und des Guten theilhaftig zu werden, der von Socrates gepriesenen *ἐγκράτεια*, oder der *ἀνδρία*, die Plato beschreibt als eine Kraft der Seele, in Lust und Schmerz, Begierde und Furcht die richtigen Meinungen über das, was furchtbar und was nicht furchtbar ist, zu bewahren und zu retten.

3. Aus der eben entwickelten Auffassung des Verhältnisses des Wollens zum Begehren folgt, dass, wie ich schon bei der Untersuchung des Ursprungs der sittlichen Anforderungen (o. S. 399) glaubte voraussetzen zu dürfen, ein Wollen in keiner anderen Weise eine Quelle von Anforderungen an den Willen sein kann als vermöge eines in ihm enthaltenen Begehrens, dass insbesondere alle pragmatischen Anforderungen aus dem Begehren eines Endzweckes entspingen, und dass daher oben die Frage nach der höchsten oder unbedingten pragmatischen Anforderung mit Recht auf die nach dem höchsten oder unbedingten Ziele des Begehrens zurückgeführt wurde. Die Beantwortung dieser nun wird sich nur aus einer Betrachtung des Begriffes des Begehrens ergeben können.

Das Begehren pflegt einerseits vom Fühlen von Lust und Unlust, andererseits vom Vorstellen unterschieden zu werden. Ich kann mich aber zunächst der Nebenordnung von Fühlen und Vorstellen nicht anschliessen, wenn unter Vorstellen das Verhalten verstanden wird, dessen unterste Stufe das Wahrnehmen ist, und unter Wahrnehmen dasjenige, dadurch etwas für uns da ist, oder dadurch wir von etwas

als von einem Daseienden Kunde haben. Das Fühlen scheint mir vielmehr eine Art des Wahrnehmens, nämlich Wahrnehmen eines Zustandes der Lust oder der Unlust zu sein. Indem wir einen Zustand der Lust oder der Unlust in uns wahrnehmen, verhalten wir uns nicht als gleichgültige Zuschauer zu ihm, sondern unser Wahrnehmen ist ein Gern- oder Ungern-wahrnehmen, und so hat es die Eigenthümlichkeit, auf die das Wort Fühlen hindeutet. Und umgekehrt, indem wir einen Zustand der Lust oder Unlust fühlen, verhalten wir uns nicht wie blinde Liebhaber oder Hasser zu ihm, sondern sind uns seiner bewusst, sich eines Zustandes bewusst sein aber heisst ihn wahrnehmen. Das Wahrnehmen einer Lust oder Unlust und das Fühlen derselben gehen also nicht nebeneinander her und es ist auch nicht das eine ein Bestandtheil des anderen, sondern beide sind identisch; dem Wahrnehmen solchen Inhaltes fehlt nichts dazu, Fühlen, und dem Fühlen fehlt nichts dazu, Wahrnehmen zu sein. Das Fühlen von Lust oder Unlust unterscheidet sich von dem Empfinden eines gleichgültigen Zustandes, z. B. das Fühlen einer angenehmen Geschmackserregung oder eines Zahnschmerzes von dem Empfinden des Zustandes, den wir beim Tasten in den Fingerspitzen haben, lediglich durch seinen Inhalt, es ist ihnen gemeinsam, ein Wahrnehmen und, allgemeiner, ein Vorstellen dieser Inhalte zu sein.

Weiter scheint mir auch das Begehren mit Unrecht dem Vorstellen entgegengesetzt zu werden. Zuvörderst wird meines Wissens von Niemandem bestritten, dass man nichts begehren kann, wovon man gar keine Vorstellung hat, dass also zu allem Begehren ein Vorstellen erforderlich ist. Entweder sind nun dieses Vorstellen des Begehrten und das Begehren identisch, ist also das Begehren ein Vorstellen mit eigenthümlichem Inhalte, oder das Vorstellen ist eine Bedingung für die Möglichkeit des Begehrens, in welchem Falle das letztere gleich den gefühlten und empfundenen Zuständen unseres Ich zu denjenigen Inhalten unseres Bewusstseins gehören würde, die nicht selbst wieder Weisen des Bewusstseins oder Vorstellens sind. Die zweite dieser beiden Annahmen aber hat das Zeugnis der Selbstbeobachtung gegen sich. Diese lehrt uns keine neben dem Vorstellen oder Denken oder Bewusstsein auftretende Thätigkeit, die sich auf ein Vorgestelltes richtete und es in sich aufnähme, kennen. Wir finden überhaupt keine anderen Thätigkeiten, von denen man sagen könnte, sie hätten einen Inhalt, in uns als solche des Vorstellens

oder Bewusstseins. Es ist auch gar kein Grund für die Vermuthung vorhanden, dass ein Vorgestelltes, welches Inhalt eines Begehrens sein könne, noch eine andere Thätigkeit auf sich ziehen müsse, um wirklich Inhalt eines Begehrens zu werden. Das zugestandenermaassen zum Begehren erforderliche Vorstellen des Begehrten lässt nichts von diesem Begehrten bei Seite; seinen Inhalt bildet das Begehrte nicht etwa nach Abzug dessen, worauf die Möglichkeit des Begehrt-werdens beruht, m. a. W. wodurch es interessirt; zu seinem Inhalte gehört das Interessirende oder Begehrbare nicht weniger wie zu demjenigen der Vorstellung eines Gefühlten dessen Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, welche es zu einem Fühlbaren macht. Wie sollte dann aber wohl einem solchen Vorstellen eines Begehrten noch etwas dazu fehlen, selbst das Begehren dieses Begehrten zu sein?

Die Ansicht, dass das Begehren eine Art des Vorstellens oder Denkens, eine Bewusstseinsthätigkeit, ein modus cogitandi, mit Cartesius zu reden, sei, muss näher dahin bestimmt werden, dass es, wie das Fühlen, eine Weise nicht des sich mit einem Inhalte weiter beschäftigenden Bewusstseins, des begrifflichen Denkens oder des Erkennens im engeren Sinne des Wortes, sondern nur des blossen Auffassens eines Inhaltes sei, aber nicht, wie das Fühlen, blos eine Weise des Wahrnehmens, sondern auch eine solche des Einbildungsvorstellens. Man wird diese Bestimmung noch für zu weit halten; wie auf der einen Seite das begriffliche Denken, so müsse auf der anderen das Wahrnehmen ausgeschlossen werden, denn das Vorstellen des Begehrten sei immer Vorstellen eines gegenwärtig nicht Wirklichen als eines künftig Wirklichen, ein gegenwärtig nicht Wirkliches aber könne man nicht durch das Wahrnehmungsvermögen sondern nur durch die Einbildungskraft vorstellen. Ich kann jedoch nicht finden, dass ein Begehren, welches Einbildungsvorstellen ist, die Eigenthümlichkeit, durch die es sich von einem nicht Begehren seienden Vorstellen unterscheidet, einbüsst, wenn es sich in Wahrnehmen verwandelt und so aus einem unbefriedigten ein befriedigtes wird. Die Befriedigung eines Begehrens ist nicht seine Aufhebung, so dass ein im Zustande der Befriedigung sich befindendes Begehren ein ähnliches Unding wäre wie ein Ton, zu dessen eigenthümlicher Beschaffenheit das Verklungen-sein gehörte, oder eine durch Ausgefüllt-sein ausgezeichnete Lücke. Z. B. das Begehren des Durstigen, zu trinken, hört nicht in dem Augenblicke auf, in welchem er zu trinken be-

ginnt, sondern dauert so lange fort, bis er, gesättigt, zu trinken aufhört. Deutlicher noch als vom positiven ist es vom negativen Begehren, dass es nicht blos als Einbildungsvorstellen sondern auch als Wahrnehmen auftreten kann. Sicherlich wird Niemand glauben, dass das Eintreten eines gefürchteten Schmerzes dem Verabscheuen desselben ein Ende mache.

Vergleichen wir endlich die eben mit dem Begriffe des Vorstellens verglichenen Begriffe des Begehrens und des Fühlens unter einander, so ist jedenfalls nicht alles Begehren ein Fühlen, denn alles Fühlen ist Wahrnehmen, während ein Begehren Einbildungsvorstellen sein kann. Dagegen scheint, wenn auch vielleicht nicht alles ein Wahrnehmen seiende Begehren ein Fühlen, so doch umgekehrt alles Fühlen ein solches Begehren, also das Fühlen, wenn nicht mit dem Wahrnehmungsbegehren identisch, so doch eine Art desselben und mithin auch eine Art des Begehrens überhaupt zu sein. Denn unsere Begehrungen haben, wie wohl niemals bestritten worden ist, wenigstens zum Theil Angenehmes oder Lust, und unsere Verabscheuungen haben wenigstens zum Theil Unangenehmes oder Unlust oder Schmerz zum Inhalte, und ein Begehren oder Verabscheuen solchen Inhaltes kann Wahrnehmen sein, jedes Wahrnehmen eines Angenehmen oder Unangenehmen aber ist Fühlen; und umgekehrt scheint dem Fühlen eines Angenehmen oder Unangenehmen, welches, wie schon oben bemerkt wurde, ein Gern- oder ein Ungern-haben eines Zustandes ist, nichts dazu zu fehlen, ein Begehren oder Verabscheuen zu sein. Dasjenige Begehren eines Angenehmen und dasjenige Verabscheuen eines Unangenehmen, welches ein Einbildungsvorstellen ist, würde sich, wenn es in der That so sein sollte, zum Fühlen so, wie überhaupt das Einbildungsvorstellen zum Wahrnehmen verhalten.

Bei näherer Betrachtung erscheint jedoch noch eine etwas andere Auffassung zulässig. Wenn wir nämlich Wahrnehmen die Weise des Bewusstseins nennen, dadurch etwas für uns da ist oder dadurch wir von etwas als einem Daseienden Kunde haben, so lassen sich innerhalb dieser Stufe des Vorstellens oder Bewusstseins wieder zwei Stufen unterscheiden: eine höhere, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, dass das wahrnehmende Subject, indem es etwas von seinem Wahrnehmen Verschiedenes wahrnimmt, zugleich auf dieses Wahrnehmen reflectirt, dass sie also die Verbindung eines einfachen Wahrnehmens mit einem es selbst zum Gegenstande habenden Wahrnehmen

ist, und eine niedrigere, in der diese Reflexion fehlt. Wir können zwar niemals wahrnehmen, ohne uns dieses Wahrnehmens bewusst zu sein, aber dieses nie fehlende Bewusstsein von unserem Wahrnehmen ist noch nicht Reflexion auf dasselbe, es macht erst die Reflexion möglich, durch die das Wahrnehmen in derselben Weise für uns da ist wie durch dieses selbst sein Gegenstand. Die eben als die niedrigere bezeichnete Stufe des Wahrnehmens kann also für sich, ohne die höhere, vorkommen, während die letztere stets die erstere einschliesst. Wenden wir diese Unterscheidung auf das Fühlen als Wahrnehmen eines Angenehmen oder Unangenehmen an, so liegt der Gedanke nahe, dass nicht alles Fühlen sondern nur das aus einem einfachen und einer Reflexion auf dasselbe zusammengesetzte ein Begehren sei. Beachten wir ferner, dass das einfache Fühlen eines Angenehmen oder Unangenehmen selbst angenehm oder unangenehm ist und in der Reflexion als ein so Beschaffenes wahrgenommen wird, so wird die höhere Stufe des Fühlens, die mit dem Wahrnehmungsbegehren eines Angenehmen oder dem Wahrnehmungsverabscheuen eines Unangenehmen identisch sein soll, beschrieben werden können als dasjenige Wahrnehmen eines Angenehmen oder Unangenehmen, in welchem eine Reflexion auf seine eigene Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit enthalten ist, oder als das Wahrnehmen eines Angenehmen oder Unangenehmen als eines Etwas, dessen Wahrnehmung selbst angenehm oder unangenehm sei. Das Begehren eines Angenehmen oder Unangenehmen überhaupt aber, dessen Arten das Wahrnehmen und das Einbildungsvorstellen eines solchen Inhaltes sind, ist dann das Vorstellen eines Angenehmen oder Unangenehmen als eines Etwas, dessen Wahrnehmung selbst angenehm sei bez. sein würde.

Eine dritte Auffassung könnte die beiden eben nebeneinander gestellten vereinigen, indem sie zwei Stufen des Wahrnehmungsbegehrens eines Angenehmen oder Unangenehmen unterschiede, deren eine mit der niedrigeren, und deren andere mit der höheren Stufe des Fühlens identisch wäre.

Die Wahl zwischen diesen drei Auffassungen würde eine Sache des Beliebens sein, wenn sich zeigen sollte, dass alles Begehren auf ein Angenehmes oder Unangenehmes gerichtet sei. Denn sie würde dann nichts weiter bedeuten als eine Bestimmung darüber, in welchem Sinne man sich des Wortes Begehren bedienen wolle. Sollte es

dagegen ein Begehren geben, dessen Inhalt weder angenehm noch unangenehm wäre, so wäre es wenigstens möglich, dass sich nur Eine von den drei Auffassungen mit dieser Thatsache vertrüge, indem nur sie gestattete, das Begehren eines Angenehmen oder Unangenehmen mit dem einen anderen Inhalt habenden unter einen allgemeinen Begriff des Begehrens zusammenfassen, m. a. Worten diese beiden als Begehren bezeichneten Thätigkeiten als Arten derselben Gattung zu denken.

4. Die Frage nun, ob Jemand noch etwas anderes als Angenehmes begehren und noch etwas anderes als Unangenehmes verabscheuen könne, scheint auf den ersten Blick verneint werden zu müssen, wie es denn auch von den meisten hervorragenden Denkern, die sich über sie ausgesprochen haben, von den Sophisten bis auf die Gegenwart, geschehen ist. Das Begehren ist ein Vorstellen, das sich von anderem Vorstellen durch seinen Inhalt unterscheidet; welcher andere Unterschied aber als der des Angenehmen oder Unangenehmen und des Gleichgültigen könnte hier wohl in Betracht kommen? Ist es nicht unmittelbar evident, dass dasjenige Vorstellen, welches positives oder negatives Begehren ist, oder, wenn man die Unterordnung des Begriffes des Begehrens unter den des Vorstellens nicht zugeben will, welches eine Bedingung der Möglichkeit des Begehrens ist, Vorstellen eines Angenehmen oder Unangenehmen ist? Wäre es nicht ein Widerspruch, von einem Begehren zu reden, welches auf ein dem Begehrenden völlig Gleichgültiges gerichtet sei? Die Gegner dieser Ansicht geben zu, dass wir nichts begehren können, was wir nicht für etwas Gutes oder Werthvolles, und nichts verabscheuen, was wir nicht für etwas Uebles halten. Aber gut nennen wir eben doch nur das, was entweder selbst angenehm ist oder zum Gewinne eines Angenehmen verhilft oder zur Abwehr eines Unangenehmen dient, und übel nur das, was entweder selbst unangenehm ist oder das Eintreten eines Unangenehmen befördert oder dasjenige eines Angenehmen verhindert. „Es ist gar nicht mehr zu sagen, sagt Lotze (Grundz. d. pr. Ph., Dikt. S. 7), worin denn der Werth oder die Güte eines Gutes oder eines Guten dann noch bestehen sollte, wenn man sich das so Bezeichnete ausser aller Beziehung zu einem Geiste denkt, der daran Freude haben könnte. Nehmen wir an, in der ganzen Welt gäbe es gar Niemanden, der überhaupt Lust oder Unlust über irgend etwas empfinden könnte, so wüsste man gar nicht, zu welchem Ende in

dieser Welt etwas geschehen sollte, und noch weniger, inwiefern eine Handlung besser sein sollte als eine andere, da ja jeder neue Zustand *b*, der durch eine Handlung erzeugt würde, aller Welt ebenso gleichgültig sein würde, wie der frühere *a*, den sie verändert hat. Mit Einem Worte: es giebt gar keinen Werth oder Unwerth, der an sich einem Dinge zukommen könnte; beide existiren blos in Gestalt von Lust oder Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt."

So gross indessen auch die Ueberrednungskraft dieser Betrachtung ist, zum Beweise, dass kein Wesen etwas anderes als Lust oder Unlust begehren oder verabscheuen könne, reicht sie doch nicht hin. Das allerdings wird zugestanden werden müssen, dass zu jedem Begehren das Vorstellen einer Lust, bestimmter einer Lust des Vorstellenden und Begehrenden selbst, zu jedem Verabscheuen das Vorstellen einer eigenen Unlust erforderlich ist, denn in einem Vorstellen, zu dessen Inhalt in keiner Weise eigene Lust oder Unlust gehörte, würde nicht das wiederzuerkennen sein, was wir mit dem Worte Begehren meinen. Aber dass das Begehren mit diesem in seinem Begriffe liegenden Lust-vorstellen, das Verabscheuen mit diesem Unlust-vorstellen identisch, dass also die vorgestellte Lust selbst das Begehrte, die vorgestellte Unlust selbst das Verabscheute sei, würde nur dann anzunehmen nöthig sein, wenn die erste der drei vorhin unterschiedenen Auffassungen des Verhältnisses des Wahrnehmungsbegehrens eines Angenehmen oder Unangenehmen zum Fühlen als richtig erwiesen wäre, wenn also die Identität dieses Wahrnehmungsbegehrens mit dem einfachen, keine Reflexion einschliessenden Fühlen feststände. In diesem Falle freilich würde man vergeblich einen den Begriff des Wahrnehmungsbegehrens eines Angenehmen oder Unangenehmen unter sich fassenden allgemeinen Begriff des Begehrens suchen, der nicht die Bestimmung enthielte, dass das Begehrte Lust sei. Definiren wir dagegen das Wahrnehmungsbegehren eines Angenehmen, entsprechend der zweiten jener drei Auffassungen, nach der nur dasjenige Fühlen, welches eine Reflexion enthält, Begehren ist, als das Wahrnehmen eines Angenehmen als eines Zustandes, dessen Wahrnehmung selbst angenehm sei, und demgemäss das auf ein Angenehmes gerichtete Begehren überhaupt als ein derartiges Vorstellen eines Angenehmen, so lässt sich aus diesem Begriffe zunächst der allgemeinere des Vorstellens von irgend etwas als einem solchen, dessen Wahrnehmung angenehm sei, und aus diesem

wieder der allgemeinere des Vorstellens von irgend etwas als einem solchen, von dem zu wissen, dass es Wirklichkeit habe oder haben werde, angenehm sei, abstrahiren. Und wenn dann der letzte demjenigen des Begehrens gleichgesetzt wird, so gehört zwar zu allem Begehren ein Vorstellen von Lust, nämlich von der in dem Wissen um das Wirklich-sein oder Wirklich-sein-werden des Begehrten liegenden, aber das Begehrte, um dessen Wirklichkeit zu wissen als angenehm vorgestellt wird, braucht nicht selbst wieder ein Angenehmes oder eine Lust zu sein und das Begehren also nicht Vorstellen eines Angenehmen. Und diesem Begriffe eines positiven Begehrens entspricht ein Begriff des negativen oder des Verabscheuens, in welchem nicht die Bestimmung, dass das Verabscheute Unlust, sondern die andere, dass es etwas sei, wovon zu wissen, dass es wirklich sei oder sein werde, ein Zustand der Unlust sei, enthalten ist.

5. Die oben hypothetisch aufgestellte Begriffsbestimmung des Begehrens wird durch die Erfahrung bestätigt. Es giebt erstens Begehrungen, welche Vorstellungen sind von etwas an sich Gleichgültigem als einem solchen, welches wahrzunehmen angenehm sei, und ihnen entsprechende Verabscheuungen. Von dieser Art ist z. B. der Hunger. Das, was wir begehren, wenn wir und inwiefern wir hungerig sind, ist nicht eine angenehme Geschmackserregung, — der Heisshungerige verschmäht ja selbst eine schlecht schmeckende Speise nicht —, sondern zu essen oder, genauer, das, was wir, wenn wir essen, als einen zwar leiblichen aber doch in unserem ihn wahrnehmenden Ich stattfindenden Vorgang innerlich wahrnehmen. Allerdings ist auch die angenehme Geschmackserregung ein Begehrungsinhalt, aber das auf sie gerichtete Begehren ist nicht der Hunger, sondern verbindet sich nur mit diesem, und zwar in der Weise, dass sie sich gegenseitig steigern. Der innerlich wahrgenommene Vorgang des Essens nun erscheint, ungleich der Erregung des Geschmacksinnes, nicht als etwas an sich Angenehmes; er ist uns Inhalt nicht eines Lustfühlens sondern eines Empfindens, wenn so das innere Wahrnehmen eines an sich gleichgültigen Zustandes genannt wird. Aber das Wahrnehmen oder Empfinden selbst, dessen Inhalt er ist, ist uns, wenn wir hungerig sind, angenehm, wie es auch das Wahrnehmen oder Fühlen der angenehmen Geschmackserregung ist. Und wenn wir auf dasselbe reflectiren und damit die Verrichtung des Essens als etwas, was in uns wahrzunehmen uns angenehm ist, wahrnehmen,

so wird unser Wahrnehmen des Essens zum Begehren. Und wenn wir im Zustande des Hungers uns mit der Einbildungskraft die Verrichtung des Essens als eine solche, die in uns wahrzunehmen uns angenehm sein würde, vorstellen, so ist auch dieses Vorstellen Essbegierde. Die Lust selbst, die uns die innere Wahrnehmung des Essens gewährt, ist ebensowenig wie die angenehme Geschmacksempfindung das, was wir insofern, als wir Hunger verspüren, begehren. Wir begehren nicht etwa deshalb zu essen, weil wir das Essen als etwas angenehm Wahrzunehmendes vorstellen, denn dieses Vorstellen geht nicht dem Begehren voran, sondern ist es selbst. Uebrigens würde dann das Essen gar nicht eigentlich von uns begehrt, sondern nur als Mittel zur Befriedigung eines Begehrens vorgestellt. Ebenso unrichtig wäre die Ansicht, dass die Vorstellung der in der inneren Wahrnehmung des Essens liegenden Lust uns erst aus der Befriedigung des Essbegierde entstehe, denn ebensowenig, wie sie dem Begehren, geht dieses ihr vorher, da vielmehr beide identisch sind. Der Vorstellung jener Lust geht allerdings etwas in der Seele des Begehrenden vorher, aber dasselbe geht auch dem Begehren vorher, nämlich der Trieb des Essens d. i. eine gewisse Beschaffenheit oder ein gewisser Zustand der Seele, welcher den Grund dafür enthält, dass ihr die innere Wahrnehmung des Essens als eine Lust erscheint. Dass die Lust, die dem Hungerigen zugleich mit der des Geschmackssinnes zu Theil wird, wenn er seinen Hunger stillt, und daher als die Lust der Befriedigung des Hungers bezeichnet werden kann, selbst Gegenstand eines Begehrens sein kann, stelle ich nicht in Abrede. Sie wird dazu, wenn wir sie in der Weise vorstellen, wie wir, wenn wir zu essen begehren, das Essen vorstellen, nämlich als einen Zustand, den in uns wahrzunehmen uns angenehm sein werde. So begehrt wohl am Ende einer guten Mahlzeit der Gesättigte, dem das Begehren zu essen erloschen ist, doch noch nach einer Lust, wie er sie eben genossen hat; er möchte noch Hunger haben, um sich noch weiter nicht blos der Geschmackslust sondern auch der in der Befriedigung des Hungers bestehenden, der Lust der inneren Wahrnehmung des Essens erfreuen zu können. „Es giebt, sagt Hume (Princ. d. Mor., übers. v. Masaryk S. 140), von Jedermann anerkannte körperliche Bedürfnisse oder Triebe, welche nothwendig allem sinnlichen Genusse vorausgehen und uns direct antreiben, den Besitz des Gegenstandes zu suchen. So haben Hunger und Durst das Essen und

Trinken zu ihrem Zwecke; und aus der Befriedigung dieser primären Triebe entspringt eine Lust, die Gegenstand einer anderen Art der Begierde oder Neigung sein kann."

Es giebt zweitens thatsächlich Begehrungen, die ihre Befriedigung nicht in der Wahrnehmung des Begehrten finden, welche eine besondere und, wenn das Begehrte in einem Zustande des eigenen Ich besteht, wie in dem eben erörterten Beispiele, die einzig mögliche Art des Wissens um ihre gegenwärtige Wirklichkeit ist, sondern in denen das gedankliche Wissen, dass das Begehrte Wirklichkeit habe oder auch dass es später zur Wirklichkeit gelangen werde, genügt. Als Beispiel des Gegenstandes eines solchen Begehrens führe ich den Ruhm an, auf den auch Hume (a. a. O.) neben der Macht und der Rache zum Beweise dafür, dass die Lust nicht der einzige Endzweck des Wollens sei, hinweist. In dem Besitze von Ruhm liegt wie in den Verrichtungen des Essens und Trinkens, nichts, was nicht Inhalt eines ganz gleichgültigen, rein theoretischen Vorstellens sein könnte. Wer also Ruhm begehrt, begehrt, wie der Hungrige und Durstige, etwas, was an sich weder angenehm noch unangenehm ist. Das Begehren nach Ruhm ist aber, ungleich dem Hungern und Dursten, nicht Vorstellen des Begehrten als eines angenehm Wahrzunehmenden, auch nicht als einer Sache, welche angenehm wahrzunehmende Wirkungen (Ausdrücke der Bewunderung u. dergl.) haben werde. Denn abgesehen davon, dass der Ruhm selbst gar nicht wahrgenommen werden kann, und dass das blosse Wahrnehmen von Wirkungen, in denen er sich zu erkennen giebt, noch keine Lust gewährt, sondern noch die Kenntnis ihrer Bedeutung hinzukommen muss, wünscht der Ruhmliebende auch in Kreisen, mit denen er gar nicht in Berührung kommt, für einen Mann zu gelten, der Hervorragendes geleistet habe, und noch nach seinem Tode möchte er dafür gelten. Nicht das Wahrnehmen des Begehrten sondern das gedankliche Wissen, dass das Begehrte Wirklichkeit habe oder haben werde, ist es, was von dem Ruhm Begehrenden als angenehm vorgestellt wird. Dies werden auch die Anhänger der Lehre, dass die Lust der einzige Inhalt des Begehrens sei, zugeben. Wenn sie dann aber behaupten sollten, eben jene Lust an dem Wissen um gegenwärtigen oder zukünftigen Ruhmbesitz sei das, was der Ruhmliebende begehre, nicht der Ruhm selbst, der nur ein Mittel sei, der Lust theilhaftig zu werden, so würden sie übersehen, dass das Begehren nach der

mit dem Bewusstsein des Ruhmes verknüpften Lust einen auf den Ruhm gerichteten Trieb und weiter ein aus diesem Triebe entspringendes Begehren nach Ruhm zur Voraussetzung hat; denn wer gar kein Verlangen nach Ruhm hätte, der würde auch für die Lust, die das Bewusstsein des Ruhmes zu gewähren vermag, diese eben in der Befriedigung des Verlangens nach Ruhm bestehende Lust, ganz unempfänglich sein. „Die Natur muss uns, sagt Hume, zufolge der inneren Verfassung und Beschaffenheit des Geistes eine ursprüngliche Begierde nach Ruhm geben, bevor wir aus dessen Erlangung irgend welches Vergnügen ernten oder aus Motiven der Selbstliebe und einem Wunsche nach Glückseligkeit nach ihr streben können. Wenn ich keine Eitelkeit besitze, so finde ich am Lob keine Freude; wenn ich ohne Ehrgeiz bin, gewährt mir die Macht keinen Genuss; wenn ich nicht zornig bin, ist mir die Bestrafung eines Gegners völlig gleichgültig. In allen diesen Fällen ist ein Trieb vorhanden, welcher unmittelbar auf das Object hinweist und dieses zu unserem Gute oder Glück gestaltet; so wie es andere, secundäre Triebe giebt, welche nachträglich entstehen und dasselbe als einen Theil unseres Glückes erstreben, wenn es einmal durch unsere ursprünglichen Neigungen zu einem solchen gemacht wurde."

Zu den Begehrungen, die ihre Befriedigung in dem Wissen um die gegenwärtige oder zukünftige Wirklichkeit des Begehrten finden gehören auch die des Mitleids und der Mitfreude. Wer behauptet, dass Niemand etwas anderes begehren könne als Lust, wird dabei unter Lust bestimmter eigene Lust verstehen müssen. Denn die Lust, deren Vorstellung in der That in keinem Begehren fehlen kann, ist, wie schon oben (S. 424) bemerkt wurde, näher von dem Vorstellenden und Begehrenden selbst gefühlte, und auch nur an eine solche wird daher gedacht werden dürfen, wenn aus der Unentbehrlichkeit des Lustvorstellens für alles Begehren gefolgert wird, dass das Begehrte stets Lust sei. Dass eigene Lust das alleinige Ziel des Begehrens sei, ist ein Satz, der in hohem Maasse den Schein einer analytischen und daher nothwendigen Wahrheit hat; dieser Schein geht aber gänzlich verloren, wenn an die Stelle des Begriffes der eigenen Lust derjenige der Lust irgend eines Wesens gesetzt wird. Ist es möglich, zu begehren, dass einem Anderen Lust zu Theil werde, also etwas zu begehren, was ganz ausserhalb des Bereichs des eigenen Fühlens liegt, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch noch andere dem

eigenen Fühlen gleichgültige Dinge, die, wie z. B. die eigenen Verrichtungen des Essens und Trinkens und eigener Ruhm, überhaupt keine Inhalte von Lustgefühlen sind, sollten Endziele des Begehrens sein können. Die Lehre von der Identität des Begehrbaren und der Lust würde also von den Begehrungen des Mitleids und der Mitfreude, deren Vorkommen sie nicht bestreiten kann, zu zeigen haben, dass sie sich als Arten des Begehrens nach eigener Lust begreifen liessen. Ein Eingehen auf die Versuche, die in dieser Hinsicht gemacht worden sind, glaube ich mir ersparen zu dürfen, nachdem ich gezeigt habe, dass das Problem, welches sie lösen wollen, das Zusammenbestehen der Unmöglichkeit, etwas anderes als eigene Lust zu begehren, mit der Möglichkeit des Mitgefühls, eine unrichtige Voraussetzung enthält. Ich möchte jedoch kurz bemerken, dass die wiederholt aufgestellte Annahme, das vom Mitgefühl Begehrte sei die Lust, welche das Wohlthun gewähre, oder die Befreiung von der Unlust, welche mit der Vorstellung fremden Leides verbunden sei, an demselben Widerspruche leidet, wie die oben abgelehnte analoge bezüglich der Ruhmliebe, da die Empfänglichkeit für die Lust des Wohlthuns und für die Unlust des Wissens um fremdes Leid das geleugnete Begehren fremden Wohles zur Voraussetzung hat, und dass in der anderen ebenfalls mehrfach gegebenen Erklärung, das Mitgefühl entstehe in einer analogen Weise aus der Selbstliebe wie die Liebe zum Gelde aus der nach den Genüssen, die man sich mittels des Geldes verschaffen könne, nämlich nach psychologischen Gesetzen werde das Wohlthun allmählich aus einem Mittel zu selbstsüchtigen Zwecken selbst ein Endzweck, — dass in dieser Erklärung das Zugeständnis liegt, ein Wohlthun, dem es lediglich um fremdes Wohl zu thun sei, sei nach psychologischen Gesetzen möglich.

6. Die vorstehende allgemeine Betrachtung über die Natur des Begehrens hat bezüglich der Frage, durch die sie veranlasst wurde, zunächst zu einem negativen Ergebnisse geführt, doch kann ihr sogleich auch ein positives entnommen werden. Giebt es überhaupt ein Ziel des Begehrens, welches alle anderen entweder als seine Theile in sich oder als seine besonderen Gestaltungen oder als besonders Gestaltungen seiner Theile unter sich fasst, also keine anderen neben sich hat, ein alle anderen bedingendes, selbst unbedingtes, so besteht dasselbe — dies ist das negative Ergebnis — nicht in einer möglichst grossen Summe eigener Lust und einer möglichst kleinen

Summe eigener Unlust des Begehrenden während seines ganzen ferneren Daseins, m. E. W. nicht in der eigenen Glückseligkeit (wenn unter Glückseligkeit das sich durch das ganze zukünftige Leben erstreckende Ganze verstanden wird, zu dem jede Lust und nichts anderes an und für sich einen Beitrag bildet, während jede Unlust an und für sich ihm Abbruch thut). Aber allen Begehrungsinhalten ist doch eine Beziehung auf eigene Lust gemeinsam, denn ein jeder ist etwas, um dessen gegenwärtige oder künftige Wirklichkeit zu wissen für den Begehrenden eine Lust ist bez. sein würde und von ihm als eine solche vorgestellt wird, und wird um so mehr begehrt, je grösser diese Lust ist. Erwägt man noch, dass auch das Wahrnehmen eines Zustandes der Lust, der, wie z. B. eine angenehme Geschmackserregung, nicht in einem Wissen um die Wirklichkeit von etwas besteht, selbst eine Lust ist, und dass ein Lustzustand jener Art nicht anders vorkommen kann denn als Inhalt eines selbst Lust gewährenden Wahrnehmens, dass es also keine Lust giebt ausserhalb derjenigen des Wissens um die Wirklichkeit von etwas, so folgt, dass der Inhalt des absoluten Begehrens zwar nicht in der Glückseligkeit selbst (dem Ganzen, zu welchem jede Lust an und für sich einen Beitrag bildet) besteht, wohl aber in demjenigen, um dessen Wirklichsein bez. Wirklich-sein-werden zu wissen den Begehrenden glückselig machen würde.

7. Mit der Frage nach dem absoluten Begehrungsinhalte oder dem höchsten Gute ist zugleich die nach dem Principe der pragmatischen Urtheile und Anforderungen beantwortet. In Beziehung auf die letzteren kann aber noch die Folgerung gezogen werden, dass für sie der Unterschied der beiden Auffassungen, nach deren einer das höchste Gut in der eigenen Glückseligkeit, und nach deren anderer es in einer Wirklichkeit, um die zu wissen den Begehrenden glückselig machen würde, besteht, ohne Bedeutung ist. Auch nach der zweiten nämlich ist der absolute Werth jedes Wollens nach der Grösse des Beitrags, den seine Ausführung für die eigene Glückseligkeit liefert, zu bemessen, und sind alle pragmatischen Anforderungen Anwendungen der Einen, immer das zu thun, wovon man erwarten dürfe, dass es das Beste zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit sein werde. Es ist für die Frage, was ich thun müsse, um das Ganze des von mir Begehrten herbeizuführen, oder das, was für mich das höchste Gut ist, hervorzubringen, vollkommen gleichgültig, ob ich annehme, das

höchste Gut sei eine gewisse so beschaffene Wirklichkeit, dass das Wissen um sie und meine Glückseligkeit identisch seien, oder, es sei die in dem Wissen um eine solche Wirklichkeit bestehende Glückseligkeit selbst. Denn alles, was ich dazu thun kann, diejenige Wirklichkeit herbeizuführen, um die zu wissen mich glückselig machen würde, dient auch dazu, dieses Wissen, in welchem meine Glückseligkeit besteht, und mithin meine Glückseligkeit selbst zu befördern, und umgekehrt kann ich für meine Glückseligkeit auf keine andere Weise sorgen, als indem ich mich bemühe, jene Wirklichkeit herbeizuführen, die den Gegenstand des Wissens bildet, in welchem meine Glückseligkeit besteht.

Ich möchte noch hervorheben, dass, wenn meine Beantwortung der Frage nach dem absoluten Endzwecke richtig ist, die pragmatische Beurtheilung des Wollens eines bedingten Endzweckes in Beziehung auf den absoluten nur auf die positive oder negative Grösse des Beitrages zu sehen hat, den die aus der Befriedigung des zu beurtheilenden Wollens entspringende Lust an und für sich und durch ihre Folgen und die Folgen der zu ihrem Gewinne erforderlichen Thätigkeit zu der Gesammtsumme der für das ganze Leben begehrten oder, was dasselbe ist, zu der aus der Verwirklichung des absoluten Endzweckes zu erwartenden Lust, m. E. W. zu der eigenen Glückseligkeit liefert, und dass die Qualität des Beitrags nur insofern, als sie für die Quantität bestimmend ist, in Betracht kommen kann. Es ist zunächst leicht zu sehen, dass es so sein würde, wenn es kein anderes Motiv des Wollens gäbe als das Begehren nach eigener Lust. Denn angenommen, es komme für den Werth eines Lustgefühls auf seine Qualität nicht blos wegen ihres Einflusses auf die Lustsumme des gegenwärtigen Augenblickes und des ganzen ferneren Lebens sondern auch an und für sich an, so wäre es möglich, dass der Wille in einem Falle, in welchem er die Wahl zwischen zwei qualitativ verschiedenen, aber hinsichtlich der Grösse des Beitrags, den sie zur Lustsumme des ganzen Lebens lieferten, völlig gleichen Lustgefühlen hätte, dem einen den Vorzug vor dem andern gäbe, eine solche Entscheidung aber müsste ihr Motiv in einem anderen Begehren als dem nach eigener Lust haben, da dieses sich zu den beiden Lustgefühlen völlig gleich verhalten würde. Nennen wir die Lehre, dass der absolute Begehrungsinhalt in der Glückseligkeit bestehe, Eudämonismus, so ist der Eudämonismus folgerichtig einerseits, wie oben gezeigt

wurde, Egoismus, andererseits Hedonismus, wenn durch diese Bezeichnung ausgedrückt werden soll, dass er den Werth einer Lust nur nach ihrer quantitativen Bedeutung für die eigene Glückseligkeit, die Lustsumme des eigenen Lebens, bemessen dürfe. Hieraus folgt aber, dass auch die oben entwickelte Ansicht, welche den absoluten Begehrungsinhalt als diejenige Wirklichkeit bestimmt, um die zu wissen glückselig machen würde, die pragmatische Beurtheilung nicht blos für egoistisch, sondern auch für hedonistisch erklären muss. Denn zwischen der Auffassung, die sich aus ihr, und derjenigen, die sich aus der eudämonistischen bezüglich des Princips der pragmatischen Beurtheilung ergiebt, besteht, wie gezeigt wurde, kein sachlicher Unterschied, so dass es für den Ausfall jeder pragmatischen Beurtheilung gleichgültig ist, ob sie als den absoluten Endzweck, mit dem sie den Zweck des ihren Gegenstandes bildenden Wollens vergleicht, die Glückseligkeit oder die Wirklichkeit, deren Wissen glückselig machen würde, betrachtet.

Nach der Bestimmung des absoluten Begehrungsinhaltes und absoluten Endzweckes als einer Wirklichkeit, um die zu wissen glückselig machen würde, und der sich ohne weiteres daraus ergebenden Beantwortung der Frage nach dem Principe der pragmatischen Urtheile und Anforderungen wird sich die systematische Ethik die Aufgabe zu stellen haben, dasjenige, dessen Wirklichkeit jene Bedeutung hat, und die Theile, aus welchen es sich zusammensetzt, und welche die obersten Gattungen der bedingten Endzwecke oder der particulären Motive ausmachen, zu ermitteln. In der Bearbeitung dieser Aufgabe wird ihr dann die Thatsache entgegentreten müssen, dass zu den Endzwecken des Wollens, die insofern bedingt sind, als die pragmatisch urtheilende Vernunft ihren Werth von ihrem Verhältnisse zu dem absoluten Endzwecke abhängig macht, auch eine gewisse Beschaffenheit des Wollens gehört, die Thatsache der ethischen Urtheile und Anforderungen. Die gegenwärtige Untersuchung, die, da sie nur zu einer festen Begründung der Ethik beitragen will, von der systematischen Ordnung abzuweichen das Recht hat, hat diese Thatsache vorweggenommen und gleich im Zusammenhange mit derjenigen der pragmatischen Urtheile und Anforderungen ins Licht gesetzt. Da sie nun auch nicht auf systematische Vollständigkeit bedacht zu sein braucht, darf sie die eben bezeichnete Aufgabe der systematischen Ethik bei Seite lassen und sich sofort der Frage nach dem Principe der ethischen Anforderungen zuwenden.

III.

Das Princip der ethischen Anforderungen.

1. Ein Wollen, welches einer sittlichen Beurtheilung unterzogen werden kann, hat zum Gegenstande entweder einen Endzweck oder eine in einem an und für sich gleichgültigen Vorgange bestehende Handlung, z. B. eine Lüge, einen Wortbruch, einen Diebstahl (vergl. o. S. 392). Im ersten Falle kann die Beurtheilung sowohl eine billigende als auch eine missbilligende sein, im zweiten ist sie stets eine missbilligende. Die sittlichen Anforderungen haben demnach zum Inhalte theils das Wollen der Wirklichkeit oder (wenn sie Verbote sind) der Nicht-Wirklichkeit eines Endzweckes theils das des Unterlassens einer in einem an und für sich gleichgültigen Vorgange bestehenden Handlung. Das Wollen eines blossen zwischen einem Handeln und seinem Endzwecke liegenden Mittels kann Gegenstand einer sittlichen Beurtheilung nur insofern sein, als Wirkungen von ihm zu erwarten sind, die ihrer selbst wegen begehrt oder verabscheut werden, und deren Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit daher ein Endzweck des Wollens ist oder dazu werden kann, — also nur insofern, als seine Billigung oder Missbilligung in der sittlichen Beurtheilung eines Endzweckes enthalten ist.

Von der pragmatischen Beurtheilung des Wollens eines Endzweckes oder einer an sich gleichgültigen Handlung unterscheidet sich die sittliche dadurch, dass sie nicht fragt, ob es mit dem eines höheren Endzweckes übereinstimme oder ihm widerstreite, sondern nur auf die innere Beschaffenheit blickt, die es insofern, als es, und dadurch, dass es Wollen dieses Inhaltes ist, besitzt. Während also die pragmatischen Anforderungen ein Wollen deshalb gebieten, weil es sich zu einem gewollten Endzweck als Mittel oder Beitrag verhält, oder deshalb verbieten, weil es dem Wollen eines gewissen Endzweckes widerstreitet, gebieten oder verbieten die sittlichen Anforderungen ein Wollen, ohne Rücksicht auf seine Bedeutung für den Endzweck eines vorausgesetzten anderen Wollens, desshalb, weil es als dieses inhaltlich bestimmte Wollen eine gewisse Beschaffenheit hat.

Eine gewisse innere Beschaffenheit, die einem Wollen durch seinen Inhalt, sein Gewolltes, verliehen wird, bildet also selbst einen Endzweck, den sich der Wille zufolge eines in ihm enthaltenen Triebes, des moralischen, setzt. Jedes sittliche Gebot gebietet ein diesem Endzwecke, der als der innere oder moralische bezeichnet

werden kann, entsprechendes, und jedes sittliche Verbot verbietet ein demselben widersprechendes Wollen; und die sittliche Beurtheilung giebt einem ihm entsprechenden Wollen das lobende Prädicat der Güte oder Tugendhaftigkeit, einem ihm widersprechenden das tadelnde der Schlechtigkeit oder der Lasterhaftigkeit oder der Sündhaftigkeit. Wie die pragmatischen werden demnach auch die sittlichen Anforderungen vom Willen dadurch an sein Wollen gestellt, dass er auf einen gewissen Endzweck gerichtet ist, aber sie verhalten sich zu diesem Endzwecke nicht so, wie die ersteren zu den sie begründenden. Denn das Wollen, das sie fordern, hat zum Inhalte nicht ein Mittel oder einen Beitrag zur Güte des Wollens als vorausgesetztem Endzweck, sondern entweder einen ausserhalb des Willens liegenden positiven oder negativen Endzweck oder das Unterlassen einer in einem an sich gleichgültigen Vorgange bestehenden Handlung gewisser Art. Wenn z. B. sittlich geboten ist, einen Nothleidenden zu unterstützen, oder verboten, ein Versprechen zu brechen, so sind das Wohlbefinden des Anderen und das Unterbleiben des Wortbruches weder Mittel, uns tugendhaft zu machen, noch Theile der Tugend in besonderer Gestalt.

Soweit hatte bereits der erste Theil unserer Untersuchung die eigenthümliche Natur der sittlichen Urtheile und Anforderungen erkannt. Um die Beantwortung der Frage nach dem ethischen Principe vorzubereiten, wird es aber nöthig sein, sie noch etwas näher ins Auge zu fassen.

2. Zunächst ist zu dem Gegensatze des Gebotenen und des Verbotenen sowie zu dem verwandten des Guten und des Bösen Einiges zu bemerken.

Der Gegensatz des Gebotenen und des Verbotenen ist in Beziehung auf den allgemeinen Begriff des Wollens kein contradictorischer, sondern ein conträrer, denn zwischen seinen Gliedern liegt etwas in der Mitte, nämlich das Erlaubte. Ein nicht gebotenes Wollen ist also nicht darum schon verboten, und ein nicht verbotenes nicht darum schon geboten. Contradictorisch ist jener Gegensatz in Beziehung nicht auf den Kreis des Wollens überhaupt, sondern auf den darin enthaltenen eines besonderen Wollens. Nur in einem engeren Kreise des Wollens ist alles nicht Gebotene verboten und alles nicht Verbotene geboten. Es kann also auch nicht jedes Wollen zum Gegenstande einer sittlichen Beurtheilung gemacht werden (man müsste

denn den Sinn dieser Bezeichnung dahin erweitern, dass sie auch für die Prädicirung des blossen Erlaubt-seins gälte), sondern nur das durch gewisse Lebenslagen, die den Willen zu einer Entscheidung zwischen einer Handlung besonderer Art und dem Unterlassen derselben nöthigen, veranlasste. Obgleich indessen die sittlichen Urtheile und Anforderungen nur auf einen engeren Kreis des Wollens Anwendung finden, kann man doch das Ganze der letzteren auf eine Formel bringen, die sich auf alles Wollen bezieht, nämlich die negative, dass kein Wollen einem sittlichen Verbote zuwiderlaufen solle, während die positive, dass alles Wollen mit einem sittlichen Gebote übereinstimmen solle, unrichtig sein würde; denn wenn keine meiner Willensentscheidungen eine verbotene ist, so sind diejenigen von ihnen, die der besonderen Art, welche Gegenstand der sittlichen Beurtheilung sein kann, oder auf welche die sittlichen Anforderungen Anwendung finden, angehören, sämmtlich gebotene.

Der Unterschied der sittlichen Gebote und der sittlichen Verbote besteht nicht etwa darin, dass die ersteren ein gewisses Wollen, die letzteren ein Nicht-wollen forderten. Vielmehr sind auch die Verbote stets Forderungen eines positiven Wollens. Denn es liegt im Begriffe der Forderung, dass von einem Vermögen niemals seine Nicht-Bethätigung, sondern immer nur eine gewisse Weise der Bethätigung gefordert werden kann. Die Gebote und die Verbote unterscheiden sich dadurch, dass jene ein Wollen fordern, welches auf das Eintreten, diese ein solches, welches auf das Unterbleiben eines gewissen Verhaltens gerichtet ist. Dieses Verhalten ist nun entweder ein positives Handeln oder ein Nicht-handeln. Im ersten Falle sind die Gebote Forderungen des Thun-wollens und die Verbote Forderungen des Nicht-thun- oder des Lassen-wollens einer gewissen Handlung, oder, was dasselbe ist, die Gebote gebieten und die Verbote verbieten das Thun-wollen einer gewissen Handlung. Im zweiten Falle sind umgekehrt die Gebote Forderungen des Lassen-wollens und die Verbote Forderungen des Nicht-lassen- oder des Thun-wollens, oder, was dasselbe ist, die Gebote gebieten und die Verbote verbieten das Lassen-wollen einer gewissen Handlung. Jedem Gebote steht nach diesen Begriffsbestimmungen ein Verbot gegenüber, dem Gebote eines Thun-wollens das Verbot des entsprechenden (d. i. auf dieselbe Handlung bezüglichen) Lassen-wollens, dem Gebote eines Lassen-wollens das Verbot des entsprechenden Thun-wollens, und umgekehrt

jedem Verbot ein Gebot, was beides nicht der Fall sein würde, wenn die Gebote als Forderungen blos eines Thun-wollens und die Verbote als Forderungen blos eines Lassen-wollens definirt würde.

Ein Gebot und das ihm in der angegebenen Weise gegenüberstehende Verbot sind äquivalent, d. h. jedes kann aus dem anderen abgeleitet werden; sie sind dieselbe Forderung nur in verschiedenen Formen. Aber es kann doch in jedem Beispiele dieses Verhältnisses nur eine der beiden Formen der Natur der Sache entsprechen. Entweder gilt das Verbot darum, weil das Gebot, oder umgekehrt das Gebot darum, weil das Verbot gilt, und in dem ersten Falle ist der Sache nach das Gebot ursprünglich, das Verbot abgeleitet, in dem anderen umgekehrt das Verbot ursprünglich, das Gebot abgeleitet. Denn jede sittliche Anforderung ist der Ausdruck eines Triebes oder Affectes, und dieser Affect ist entweder ein positives Begehren oder ein Verabscheuen, jenachdem aber eine Anforderung der Ausdruck eines Begehrens oder Verabscheuens ist, ist ihre ursprüngliche Form die des Gebotes oder des Verbotes; ein Gebot ist nur indirect, dadurch, dass es aus einem Verbote abgeleitet ist, der Ausdruck eines Verabscheuens, und ebenso verhalten sich die Verbote zu dem Begehren. Es scheint nun auf den ersten Blick, als seien alle Gebote eines Lassen-wollens aus Verboten eines Thun-wollens und alle Verbote eines Lassen-wollens aus Geboten eines Thun-wollens abgeleitet, als seien also alle ursprünglichen Gebote Forderungen eines Thunwollens, alle ursprünglichen Verbote Forderungen eines Lassen-wollens. In der That trifft diese Annahme zu bezüglich aller derjenigen ursprünglichen Forderungen, welche das Wollen eines Endzweckes zum Inhalte haben; denn wenn der Endzweck ein positiver, d. i. in der Wirklichkeit von etwas bestehender ist, so sind sie ursprüngliche Gebote, und was sie gebieten, ist das zur Hervorbringung der begehrten Wirklichkeit erforderliche Thun-wollen; und wenn der Endzweck ein negativer, d. i. in der Nicht-Wirklichkeit von etwas bestehender ist, so sind sie ursprüngliche Verbote, und was sie verbieten, ist jedes Thun-wollen, wodurch die verabscheute Wirklichkeit würde herbeigeführt werden. Dasselbe gilt auch von denen, welche den Missbilligungen gewisser ihren Zweck ausser sich habender, in an und für sich gleichgültigen Vorgängen bestehender positiver Handlungen, z. B. des Lügens, des Betrügens, des Stehlens, entsprechen. Dieselben sind sämmtlich ursprüngliche Verbote eines Thun-wollens. Anders

aber verhält es sich mit denen, die sich von den zuletzt genannten nur dadurch unterscheiden, dass die ihnen entsprechenden Missbilligungen ein Unterlassen, z. B. einen Wortbruch oder die Verheimlichung eines Fundes, zum Gegenstande haben. Diese Forderungen sind wieder sämmtlich ursprüngliche Verbote, aber nicht eines Thun- sondern eines Lassen-wollens; z. B. das Gebot, sein Wort zu halten, ist abgeleitet aus dem Verbote, sein Wort nicht zu halten. Während also die ursprünglichen Gebote sämmtlich solche eines Thun-wollens sind, sind die ursprünglichen Verbote theils solche eines Thun-, theils solche eines Lassen-wollens.

Dass es, das Dasein sittlicher Forderungen überhaupt vorausgesetzt, sowohl gebietende als auch verbietende giebt, folgt aus den blossen Begriffen des Gebotes und des Verbotes. Dass es aber sowohl ursprüngliche Gebote als auch ursprüngliche Verbote giebt, wissen wir nur durch innere Erfahrung. Es liesse sich denken, dass alle ursprünglichen sittlichen Forderungen Gebote, also alle Verbote abgeleitet, sowie, dass (wie es nach Kants Ethik der Fall sein müsste) alle ursprünglichen Forderungen Verbote, also alle Gebote abgeleitet seien. Auch dass alle ursprünglichen Gebote ein Thun-wollen gebieten, die ursprünglichen Verbote theils ein Thun-wollen, theils ein Lassen-wollen verbieten, lehrt uns nur die Erfahrung.

Mit dem Gegensatze des gebotenen und des verbotenen Wollens fällt nicht vollständig zusammen derjenige des guten und des schlechten. Ein verbotenes Wollen ist allerdings immer schlecht und umgekehrt, und ein gutes ist immer geboten, aber ein gebotenes ist darum noch nicht gut. Denn ein gebotenes Wollen ist gebotenes insofern, als es auf einen gewissen Endzweck gerichtet ist, gut aber ist es nur dann, wenn dieser Endzweck von ihm als Endzweck, also um seiner selbst willen, gewollt wird, oder, was dasselbe ist, wenn es das Verlangen nach diesem Endzwecke zum Motive hat. Ein gebotenes Wollen, welches dieser Bedingung nicht entspricht, hat, mit Kant zu reden, blos Legalität, nicht auch Moralität (ein Unterschied, von dem später noch die Rede sein wird). Z. B. ein Wollen, welches dem aus dem ursprünglichen Verbote, sein Wort zu brechen, abgeleiteten Gebote, sein Wort zu halten, entspricht, hat sittlichen Werth nur dann, wenn es die Vermeidung des Wortbruches zum Endzwecke, den Abscheu vor dem Wortbruche zum Motive hat (vergl. o. S. 392).

3. Anlass zu einer näheren Betrachtung giebt weiter das Verhältnis zwischen dem in einer gewissen Beschaffenheit des Wollens, der Güte oder Moralität oder Tugendhaftigkeit, bestehenden inneren oder moralischen Endzwecke und den äusseren Endzwecken, welche dem auf sie gerichteten Wollen jene den inneren Endzweck ausmachende Beschaffenheit verleihen. Es sind nämlich zwei auf dieses Verhältnis bezügliche Ansichten zu bekämpfen, denen es gemeinsam ist, dass sie es als ein Verhältnis einseitiger Abhängigkeit auffassen, indem sie eines seiner Glieder für etwas, was an sich dem guten Willen gleichgültig sei und erst durch seine Beziehung zu dem anderen einen Werth für ihn erhalte und ihm zum Zwecke werde, erklären.

Dass nur die äusseren Endzwecke an sich werthvoll seien, das Wollen selbst aber, welches auf einen äusseren Endzweck gewisser Art gerichtet sei und dafür gelobt werde, nur deshalb, weil es zur Verwirklichung dieses Endzweckes diene, lehrten Aristipp und Epicur, und lehrt in unserem Zeitalter der Utilitarismus. Die Tugend gilt ihnen für ein Mittel zur Beförderung des absoluten Endzweckes (der eigenen Glückseligkeit nach den Cyrenaikern und Epicureern, der allgemeinen nach den Utilitaristen), und nur wegen dieser Bedeutung für begehrenswerth, so dass, wenn der Lasterhafte dieselbe Aussicht hätte, der ausserhalb des Willens liegenden Güter theilhaftig zu werden, wie der Tugendhafte, die Tugend keinen Vorzug vor dem Laster besässe. Ich lasse es hier dahin gestellt, ob wirklich Jeder sich versichert halten kann, dass er in jeder Lebenslage durch Befolgung der sittlichen Gebote besser für die Verwirklichung des Ganzen der von der Tugend selbst verschiedenen Endzwecke seines Begehrens sorge als durch eine Uebertretung derselben, — es wird davon erst in einem späteren Zusammenhange zu reden sein, — aber ich muss dabei beharren, dass das Zeugnis der inneren Erfahrung die Tugend zu einem blossen Mittel zu etwas anderem herabzusetzen verbietet. Es ist mir eine Thatsache, deren Wirklichkeit mir keine Theorie zweifelhaft zu machen vermag, dass gewisse Motive oder Setzungen von Endzwecken mir an und für sich, ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zum absoluten Endzwecke meines Begehrens, gefallen, andere missfallen, die einen mich, sie zu billigen, die anderen, sie zu missbilligen, nöthigen.

Der Utilitarismus gesteht übrigens zu, dass die Tugend, die dem Willen ursprünglich nur die Bedeutung eines Mittels habe, nachher

einen selbständigen Werth für ihn erhalten könne. Es sei, meint Stuart Mill in seiner Schrift über den Utilitarismus (Ges. Werke, Uebers. red. v. Gomperz I. S. 167 f.), eine psychologische Thatsache, dass die Tugend für das Individuum an und für sich, ohne Rücksicht auf einen ausserhalb derselben liegenden Zweck, ein Gut werden könne, und es müsse anerkannt werden, dass unser Geist sich nicht in dem rechten, d. i. am meisten zur allgemeinen Glückseligkeit beitragenden Zustande befinde, wenn er sie nicht in dieser Weise liebe, als etwas, was um seiner selbst willen, also auch dann wünschenswerth sei, wenn sie einmal nicht jene anderen Folgen hervorbringe, die sie hervorzubringen strebe und um deretwillen sie als Tugend gelte. Sie sei allerdings nicht von Natur und von vornherein ein Bestandtheil des absoluten Endzweckes, der Glückseligkeit, aber sie sei fähig, ein solcher zu werden. Es verhalte sich in dieser Hinsicht mit ihr wie mit dem Golde, das ursprünglich an und für sich nichts wünschenswerther sei als irgend ein Haufe glitzernder Kieselsteine und nur den Werth der Dinge habe, die man damit kaufen könne, aber in der Folge vielfach ein auf seinen blossen Besitz gerichtetes Begehren hervorrufe. Dieses Zugeständnis reicht indessen nicht hin. Sollte es in der That möglich sein, dass die Erfahrungen von dem Nutzen der Tugend sie allmählich zu einem selbständigen Gegenstande des Begehrens mache (der Vergleich mit der Liebe zum Golde ist jedenfalls nicht geeignet, diese Annahme wahrscheinlich zu machen, da das, was der Geizige seiner selbst wegen liebt, nicht das Gold ist, sondern das Bewusstsein der Macht, die sein Besitz verleiht), so würde doch der Werth, den der Wille infolge eines solchen Selbstbetruges der Tugend beimässe, von anderer Art sein als derjenige, den er, wie die innere Erfahrung bezeugt, ihr beizumessen genöthigt ist.

Die der cyrenaischen, epicureischen und utilitaristischen entgegengesetzte Lehre, dass die äusseren Endzwecke dem Willen insofern, als er auf den inneren gerichtet sei, dem sittlichen Willen, an und für sich gleichgültig seien, ist zuerst von dem Gründer der cynischen Schule aufgestellt. Antisthenes war mit Aristipp darin einverstanden, dass ein Wollen nur durch seine Richtung auf ein Werthvolles oder Gutes selbst von Werth, ein Gut sein könne. Andererseits stand es ihm fest, dass der Werth der Tugend nicht der eines blossen Mittels sei, sondern ihr an und für sich zukomme, ja dass sie das Einzige sei, was an und für sich wahrhaften Werth besitze, das einzige durch

sich selbst Gute. Er musste demnach schliessen, dass das Gute, dem nachzustreben das Wesen der Tugend sei, nur die Tugend selbst, tugendhaft also nur das die Liebe zur Tugend zum Motive habende Wollen sein könne. Nun kann aber doch offenbar die Tugend nicht den einzigen Endzweck des tugendhaften Wollens bilden, — das den Endzweck ausmachende tugendhafte Wollen müsste ja sonst selbst wieder ein tugendhaftes Wollen zum Endzwecke haben, und so fort ohne Ende. Antisthenes glaubte (wenn ich die Nachrichten über seine Lehre richtig deute) diesen Einwand dadurch abwehren zu können, dass er an die Stelle der positiven Forderung, tugendhaft zu sein, die negative, nicht lasterhaft zu sein, setzte, für lasterhaft aber alles Wollen erklärte, welches durch ein anderes Motiv als die Liebe zur Tugend bestimmt werde, dass er also die zuerst dem tugendhaften Wollen zugewiesene Aufgabe, tugendhaftes oder durch die Liebe zur Tugend bestimmtes Wollen zu erzeugen, durch die andere ersetzte, kein durch eine andere Liebe bestimmtes Wollen aufkommen zu lassen. Der hieraus sich ergebenden Folgerung, dass der Tugendhafte überhaupt alles Wollen in sich zu unterdrücken bestrebt sein müsse, dass also die Tugend in der völligen Selbstvernichtung des Willens ihre Vollendung finde, entzog er sich durch die Annahme, dass man etwas von der Tugend Verschiedenes wollen könne, ohne es für etwas Gutes zu halten und zu lieben, ohne also ein von der Liebe zur Tugend verschiedenes Motiv zur Wirksamkeit gelangen zu lassen. Ein solcher weder seiner selbst wegen begehrter noch als Mittel, eines Begehrten theilhaftig zu werden, geschätzter Willensinhalt sei dem die Tugend Liebenden die Befriedigung der einfachen, dem Menschen unmittelbar von der Natur eingepflanzten Bedürfnisse. Diese zu wollen sei also dem Tugendhaften gestattet, wofern ihm nur nichts an ihr gelegen sei, oder vielmehr sie zu wollen sei ihm, da sich nur so die Liebe zur Tugend bethätigen könne, geboten.

Eine weitere Ausbildung hat diese Lehre von der Werthlosigkeit aller Zwecke, die sich der Wille ausser der Tugend setzen könne, bekanntlich in der stoischen Ethik gefunden. Insbesondere glaubten die Stoiker den Satz, die Tugend, das einzige Begehrenswerthe, bestehe darin, dass man den naturgemässen Trieben entsprechend lebe, ohne doch der Befriedigung derselben einen Werth beizumessen, ohne sich also durch sie treiben zu lassen, (in dem apathischen *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), mittels der Ergebnisse ihrer Physik beweisen zu können.

In einer anderen Weise hat Kant die Ueberzeugung, dass für den tugendhaften Willen das einzige durch sich selbst Gute die Tugend, also die Tugend selbst Liebe zur Tugend und diese das einzige Motiv des tugendhaften Wollens sei, zur Grundlage eines Systems der Ethik gemacht. Während die Cyniker und die Stoiker als den Inhalt, den doch das tugendhafte Wollen noch ausser der Tugend haben muss, als den Endzweck, in dessen Verwirklichung die sich selbst liebende Tugend bestehe, ein dem Wollen Aeusserliches angaben, nämlich die Endzwecke der naturgemässen Triebe, fand Kant denselben zunächst wieder in einer Beschaffenheit des Wollens, nämlich seiner Uebereinstimmung mit dem von der reinen Vernunft gegebenen Gesetze, dass jedes Wollen einem zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung geeigneten Grundsatze entspreche. Diese innere Beschaffenheit des Wollens, seine Legalität, ist nicht selbst schon die Tugend oder Moralität, sondern dasjenige, was der moralische Wille will. Die Legalität zieht auch nicht nothwendig die Moralität nach sich, denn ein Wollen kann mit dem Gesetze der reinen Vernunft übereinstimmen, ohne dass diese Uebereinstimmung selbst gewollt wird, m. a. W. ohne dass das Verlangen nach ihr sein Motiv, seine Triebfeder wäre. Aber umgekehrt hat die Moralität eines Wollens stets seine Legalität zur Folge, denn die erstere besteht darin, dass die letztere gewollt wird, und zur Verwirklichung dieses Gewollten ist nichts weiter nöthig, als dass es eben gewollt wird. Die Legalität des Wollens ist nicht, wie die Endzwecke der naturgemässen Triebe, die nach den Cynikern und Stoikern den Inhalt des tugendhaften Wollens ausmachen, für den tugendhaften Willen ein an und für sich Gleichgültiges, das er nur desshalb, weil er sich nur so in seiner Tugendhaftigkeit bethätigen kann, zu seinem Inhalte macht, sondern, wie die Moralität, ein an und für sich Gutes, Werthvolles. Der tugendhafte Wille will m. a. W. die Legalität seines Wollens nicht in der Weise, wie er nach der stoischen Ansicht die Befriedigung der naturgemässen Triebe will, nämlich ohne Trieb und Neigung, sondern er will sie aus Liebe zu ihr; die aus der Achtung vor dem Gesetze entspringende Liebe zur Uebereinstimmung des Wollens mit dem Gesetze ist für den tugendhaften Willen das Motiv, diese Uebereinstimmung, die Legalität, zu wollen (vergl. o. S. 411). Wäre freilich das Vernunftgesetz nicht, so könnte sich der Wille nicht für die demselben entsprechende Beschaffenheit seines Wollens interessiren, aber als ein von dem Ver-

nunftgesetze Verlangtes ist sie ihm ein Gegenstand des Begehrens. Oder genauer: nicht die blosse Beschaffenheit des Wollens, die darin, dass es eine sich zum Principe einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirende Maxime hat, bestehende Beschaffenheit, sondern die auf ihr beruhende Uebereinstimmung des Wollens mit dem Vernunftgesetze gilt, wie die Moralität, dem moralischen Willen für ein durch sich selbst Werthvolles und wird als ein solches von ihm begehrt und geliebt.

Weicht Kant von den Cynikern und Stoikern darin ab, dass er auf die Frage nach dem Inhalte, den das tugendhafte Wollen ausser seiner Tugendhaftigkeit oder Moralität habe, wieder eine innere Beschaffenheit dieses Wollens, und zwar eine solche, die an sich selbst werthvoll sei und erst dem auf sie gerichteten Wollen Werth verleihe, nämlich die Legalität in Beziehung auf ein Gesetz der reinen Vernunft, angiebt, so stimmt er ihnen doch selbstverständlich darin bei, dass ein moralisches Wollen nicht lediglich Wollen einer inneren Beschaffenheit seiner selbst sein könne, sondern auch auf etwas von ihm Verschiedenes gerichtet sein müsse; denn nur als Wollen eines von ihm selbst Verschiedenen kann es die innere Beschaffenheit der Legalität besitzen, und überhaupt bedarf alles Wollen nicht minder wie alles Vorstellen und Denken eines von ihm selbst verschiedenen Inhaltes; der innere Zweck der Moralität und Legalität setzt einen äusseren, oder, mit Kant zu reden, die Form der Maxime setzt eine Materie voraus. „Es muss, sagt Kant (Tugendlehre S. 229), einen solchen Zweck und einen ihm korrespondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen giebt, so muss es auch Zwecke geben, auf welche, als Objecte, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muss es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu anderen Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.“ Einem Versuch, die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, aus dem Gesetze der reinen Vernunft abzuleiten, hat die auf die Kritik der praktischen Vernunft gegründete Tugendlehre nicht gemacht. Sie versichert, es gebe deren zwei, Eigene Vollkommenheit und Fremde Glückseligkeit, und fügt einen Beweis nur dafür hinzu, dass nicht auch die eigene Glückseligkeit und die fremde Voll-

kommenheit dazu gehören. Mit der stoischen ist die Kantische Tugendlehre auch darin einig, dass die äusseren Zwecke, deren der tugendhafte Wille bedarf, um sich bethätigen zu können, ihn nicht durch einen ihnen unabhängig von dieser Bedeutung zukommenden Werth bestimmen, sich ihre Verwirklichung zur Aufgabe zu machen. Das Motiv des tugendhaften Bemühens um fremde Glückseligkeit und eigene Volkommenheit ist nicht ein auf diese Ziele gerichteter Trieb, sondern lediglich der aus der Achtung vor dem Gesetze der reinen Vernunft entspringende Wunsch, dass das Wollen mit diesem Gesetze übereinstimme. Wer aus Neigung Andere zu beglücken oder sich selbst zu vervollkommnen bestrebt ist, dessen Wollen hat zwar Legalität, aber, da es ihm nicht um diese Beschaffenheit zu thun ist, nur zufällig, und darum fehlt ihm die Moralität, es ist ohne sittlichen Werth. Kant geht sogar in der Bestimmung des Verhältnisses von Pflicht und Neigung noch über die Stoiker hinaus. Denn während nach diesen zwar ein Wollen nicht zugleich durch das Bewusstsein der Pflicht und durch Neigung zu dem Gewollten bestimmt sein kann, aber doch das Bestimmtsein eines Wollens durch das Pflichtbewusstsein nicht ausschliesst, dass das Gewollte auch Gegenstand einer Neigung sei, dies vielmehr voraussetzt (da die Pflicht ja in dem naturam sequi, dem durch die naturgemässen Triebe geforderten Handeln bestehen soll), will er einem Wollen moralischen Werth nur dann zugestehen, wenn es mit der Neigung in Widerspruch ist, denn die Pflicht sei „Nöthigung zu einem ungern angenommenen Zwecke" (a. a. O. S. 230).

Zu den hervorragenden Systemen der Ethik, die voraussetzen, dass der sittlich gute Wille den Zwecken, welche er sich ausser der inneren Beschaffenheit seines Wollens setze, in der dessen Güte bestehe, keinen Werth beimesse, sondern nur darum seinem Wollen diese Richtung gebe, weil er nur so jene innere Beschaffenheit haben könne, gehört auch das Fichtesche. Fichte hält jedoch nicht streng an dieser Voraussetzung fest. Im Fortgange seiner ethischen Ausführungen schwankt er (wie ich in meiner Geschichte der Philosophie gezeigt zu haben glaube) vielfach zwischen ihr und der anderen, nach der dem tugendhaften Willen, indem er sich gewisse äussere Zwecke setzt, zugleich an der inneren Beschaffenheit, die sein Wollen dadurch erhält, und an diesen Zwecken selbst gelegen ist.

Wie der utilitaristischen, so stehen auch der stoisch-kantischen

Güterlehre die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins entgegen. Es ist nicht richtig, dass wir einem Wollen nur dann einen Eigenwerth zugestehen, wenn wir glauben, dass gar keine Neigung zu dem Gewollten daran betheiligt, kein aus einem Triebe entstandenes Begehren darin enthalten sei. Es ist vielmehr für den Beifall, den wir einer Willensentscheidung schenken, eine ganz unentbehrliche Voraussetzung, dass sie aus dem Wunsche, den gewollten Zweck verwirklicht zu sehen, hervorgegangen sei. Erführen wir von einer Handlung, die uns sittliches Lob zu verdienen schien, dass es ihrem Urheber ganz gleichgültig gewesen sei, ob sie gelinge oder misslinge, dass es ihm nur darum zu thun gewesen sei, sich einer seinem Vermögen des Begehrens und Fühlens äusserlichen gebietenden Macht willfährig zu erweisen, so würde sie für unser Auge alsbald ihren Glanz verlieren. Angenommen die reine Vernunft gebe in der That dem Willen ein Gesetz und dieses rufe ein Gefühl der Achtung hervor, welches den Willen zu seiner Befolgung antriebe, so würden wir doch einen Menschen, der diesem Antriebe folgte, nicht darum schon für einen guten Menschen halten. Wäre er der Liebe und Freundschaft ganz unfähig, vermöchte keine ihm erwiesene Wohlthat ein Gefühl der Dankbarkeit, kein Anblick fremden Leidens eine Regung des Mitleids in ihm hervorgerufen, empfände er nicht schon vor der Ueberlegung, was die reine Vernunft ihm gebiete, einen natürlichen Widerwillen gegen die Herrschaft der sinnlichen Begierden, gegen Untreue, Heuchelei, Betrug, wäre ihm das ehrbare und der menschlichen Gesellschaft nützliche Leben, das ihn die Scheu, gegen das Gesetz der Vernunft zu verstossen, zu führen bewöge, an sich verhasst, so möchte er zwar die Verwunderung aller, die ihn durchschauten, erregen, aber schwerlich würde er Jemanden der Liebe und Verehrung würdig erscheinen, auf die ein edler Charakter Anspruch hat.

Gewiss hat der gute Wille mit Neigungen und Abneigungen zu kämpfen, und der Beifall, zu dem uns eine gute That nöthigt, ist um so stärker, je grösser die Opfer sind, die zu bringen ihr Urheber sich entschliessen musste, aber auch ihr eigener Endzweck musste doch das Ziel eines Wunsches sein, ein Trieb, der künftigen Wirklichkeit dessen, was sie herbeiführen sollte, gewiss zu werden, musste ihr Motiv sein. Was einer Handlung nicht blos Legalität sondern auch Moralität verleiht, ist der Endzweck, zu dessen Verwirklichung sie dienen sollte oder, was dasselbe ist, der Trieb, der ihr Motiv

bildete. Die Legalität einer Handlung besteht darin, dass sie dem Endzwecke entspricht, den sich zu setzen unter den Umständen, unter denen sie stattfand, sittlich geboten war; nicht blos Legalität sondern auch Moralität kommt einer Handlung zu, die durch das Wollen des Endzweckes, in Beziehung auf den sie Legalität besitzt, hervorgebracht wurde, oder deren Motiv ein auf diesen Endzweck gerichtetes Begehren war. Die Kantische Bestimmung über das zur Moralität Erforderliche kehrt das wirkliche Verhältnis um. Sollte in der That die reine Vernunft dem Willen ein Gesetz geben und jede diesem Gesetze widersprechende Handlung unmoralich sein, so würden doch die Thatsachen der inneren Erfahrung die Bestimmung verbieten, dass eine Handlung, um moralischen Werth zu haben, ‚zum Motive die Achtung vor dem Vernunftgesetze haben müsse; es müsste vielmehr behauptet werden, dass eine so motivirte Handlung blos legal und nicht auch moralisch sei, da die Moralität einer moralischen Handlung darin bestehe, dass ihr Motiv in der Werthschätzung ihres Zweckes liege. Z. B. eine Wohlthat würde des sittlichen Werthes nicht blos dann ermangeln, wenn ihren Beweggrund die Absicht bildete, den Empfänger zu einer Gegenleistung zu verpflichten, oder der Wunsch, sich einen guten Namen zu machen, sondern auch dann, wenn der Entschluss zu ihr aus Achtung vor dem Kategorischen Imperative Kants, diesem leeren Principe der Ordnungsliebe, wie Fries es nennt, entspränge; sittlichen Werth kann ihr nur das geben, was ihr nach Kant denselben nehmen würde: ihr Motivirt-sein durch das Wohlwollen.

Zu der Unterscheidung von Legalität und Moralität möchte ich noch anmerken, dass es unrichtig sein würde, einer Willensentscheidung nur dann moralischen Werth zugestehen zu wollen, wenn sie herbeizuführen die Erwägung dieses Werthes oder, was dasselbe ist, die Vorhaltung der Pflicht mitgewirkt, m. a. W. wenn der Wille dazu sich gezwungen habe. Es ist allerdings möglich, dass eine Handlung, die zu einem sittlich geforderten Endzwecke nothwendig war, und zu der sich der Handelnde in der Absicht, diesen Endzweck zu verwirklichen, entschloss, durch widerstrebende Triebe verhindert sein würde, wenn dem Willen nicht die Reflexion auf das sie billigende und ihr Unterlassen missbilligende sittliche Gefühl, auf die Pflicht, zu Hülfe gekommen wäre, aber ihr moralischer Werth liegt dann doch darin, dass die Liebe zu dem guten Endzwecke ihr Motiv

bildete. Das der Liebe zu einem guten Endzwecke erst die Reflexion auf die Pflicht zum Siege über eine ihr entgegenstehende Begierde oder Furcht verhelfe, ist zur Moralität eines Entschlusses ebensowenig erforderlich, wie nach der Kantischen Lehre die Achtung vor dem Vernunftgesetze erst vermöge der Ueberlegung, diese Achtung sei selbst wieder ein Gebot der Vernunft, eine Pflicht, das Uebergewicht über die ihr feindlichen Begierden zu erhalten und zum Motive zu werden braucht.

Ihre Unvereinbarkeit mit den Thatsachen der ethischen Erfahrung ist nicht das Einzige, was die stoisch-kantische Lehre von der Bedeutung der äusseren Endzwecke unannehmbar macht. Sie ist auch in sich selbst unmöglich. Ein solches Wollen äusserer Endzwecke, wie es nach ihr den Inhalt des Sittengesetzes ausmacht, ist ein sich widersprechender Begriff, denn was wir nicht seiner selbst wegen begehren, was uns nicht durch sich selbst ein Werthvolles, ein Gut ist, kann uns nicht zum Endzwecke werden. Fremde Glückseligkeit und eigene Vollkommenheit würden nicht Endzwecke unseres Wollens sein, wenn wir uns ihre Beförderung darum zur Aufgabe machten, weil wir erkännten, dass nur so unser Wollen Maximen entspräche, die sich zu Principien einer allgemeinen Gesetzgebung eigneten. Sind sie uns Endzwecke, so wünschen wir ihre Wirklichkeit ganz ohne Rücksicht auf die Maximen unseres Wollens. Der Widerspruch lässt sich auch nicht dadurch beseitigen, dass man die Behauptung dahin abändert, das Sittengesetz verlange von uns, etwas zu verwirklichen, ohne es uns überhaupt zum Endzwecke zu machen. Denn das ist thatsächlich nicht der Fall; thatsächlich ist das, was das Sittengesetz verlangt, eine Beschaffenheit des Wollens, die nicht dadurch demselben zukommt, dass es, aus irgend einem Grunde sich dem Befehle einer von dem Begehrungsvermögen verschiedenen Macht beugend, sich gleich einem Knechte einer ihm gleichgültigen oder gar verhassten Aufgabe zuwändte, sondern dadurch, dass es einen Inhalt gewisser Art hat, dem es selbst die Bedeutung eines Endzweckes beimisst.

Was den Beweis anbelangt, den Kant dafür giebt, dass ein Wollen nur dann auf Moralität Anspruch machen könne, wenn kein Begehren des Gewollten in ihm enthalten sei, so geht derselbe von der Voraussetzung aus, dass wir nichts anderes begehren als eigene Lust und einer Lust aus keinem anderen Grunde einen Vorzug vor

einer anderen geben können als wegen ihrer Grösse und ihrer Folgen. Er hätte Recht, wenn dem in der That so wäre. Denn nicht darin besteht die Beschaffenheit des Wollens, nach der zu streben uns das Sittengesetz zur Pflicht macht, dass es das Begehren nach eigener Lust zum Motive hat. Die Unrichtigkeit jener Voraussetzung, der egoistisch-hedonistischen Theorie des Begehrungsvermögens, ist aber in dem von dem Principe der pragmatischen Anforderungen handelnden Abschnitte nachgewieseu worden.

4. Wie das Verhältnis des inneren, in der Moralität oder Tugendhaftigkeit bestehenden zu den äusseren Endzwecken des moralischen Wollens, so fordert endlich auch noch dasjenige der Endzwecke des moralischen Wollens überhaupt (sowohl des inneren oder moralischen als auch der äusseren, die dem auf sie gerichteten Wollen die Eigenschaft der Moralität verleihen) zu dem absoluten, den pragmatischen Beurtheilungen ihr Princip gebenden zu einer Ueberlegung auf. Es erhebt sich hier zunächst die Frage, ob die ersteren gleich allen anderen particulären Endzwecken so beschaffen seien, dass ihre Verwirklichung zwar an und für sich einen Beitrag zur Verwirklichung des absoluten bilden würde, aber durch ihre Folgen die entgegengesetzte Bedeutung erhalten könne, oder ob es ihnen eigenthümlich sei, dass das ihnen zugewandte Wollen unter allen Umständen mehr als das entgegengesetzte die Verwirklichung des absoluten Endzweckes befördern müsse, also ausnahmslos auch pragmatisch geboten sei.

Das Letztere behauptet der Utilitarismus. Die sittlichen Gebote sind nach dieser Lehre Anweisungen zu einem erfolgreichen Streben nach der allgemeinen Glückseligheit, in der das absolute Endziel alles Begehrens bestehen soll (vergl. o. S. 438). In ihnen, meint sie, sei die praktische Erfahrung einer langen Vergangenheit niedergelegt, daher dürfe sich ihnen Jeder ausnahmslos anvertrauen. Und darauf sei der Mensch auch angewiesen, denn unsere Kenntnis der Thatsachen und der Naturgesetze und unsere Fähigkeit, durch Schliessen zu erkennen, sei zu beschränkt, als dass wir in irgend einem Falle ohne Voraussetzung allgemeiner praktischer Regeln mit Sicherheit zu berechnen im Stande seien, welches Verhalten dem absoluten Endzwecke der allgemeinen Glückseligkeit angemessen sein werde. Es widerspreche sich, führt Spencer aus, keineswegs, wenn man behaupte, dass das Glück den letzten Zweck des Handelns bilde, und zugleich verneine, dass es erreicht werden könne, indem man es zum unmittelbaren

Zwecke mache. Für einen wesentlichen Theil des Handelns sei die Leitung durch Berechnung und Vergleichung der zu erwartenden Freuden und Leiden ganz bei Seite zu lassen und durch eine andere zu ersetzen, nämlich durch eine solche, die uns durch allgemeine Grundsätze gewährt werde. Diesen Weg schlage der rationale Utilitarismus ein, der nicht das Wohlergehen zum unmittelbaren Gegenstande seines Strebens mache, sondern als solchen den Gehorsam gegen gewisse Principien hinstelle, die der Natur der Sache nach die Wohlfahrt causal bedingen. Es seien in der That gewisse Bedingungen vorhanden, ohne deren Erfüllung das Glück nicht zu erlangen sei, und nicht das Glück selbst, sondern die Erfüllung dieser Bedingungen müsse das unmittelbare Ziel des Willens bilden. Solche Bedingungen seien bereits durch den Menschenverstand der Vergangenheit ermittelt, und für den der Gegenwart sei es das angemessene Verfahren, sich auf diese Erzeugnisse des Verstandes der Vergangenheit zu stützen, in der Erwartung, er werde sie dem Wesen nach bestätigt finden und nur in der Form möglicherweise zu verbessern haben. So liege eine gewisse Wahrheit in der Behauptung, dass die Tugend das Strebeziel zu bilden habe, denn dies sei eigentlich nur in veränderter Form die Lehre, dass man danach streben müsse, die Bedingungen zur Erreichung des höchsten Lebens zu erfüllen (Princ. d. Eth., übers. v. Vetter, S. 170, 178, 182, 183, 188).

Die Unzulänglichkeit dieser Begründung liegt auf der Hand. Angenommen die überlieferten, in allgemeinem Ansehen stehenden moralischen Gesetze seien in der That lediglich Ergebnisse eines unbewussten inductiven Verfahrens, durch welches die Menschheit Regeln für ihr Streben nach allgemeiner Glückseligkeit gesucht habe, so könnten sie doch höchstens einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit dafür gewähren, dass es zum Besten der Menschen gereichen würde, wenn sie im Grossen und Ganzen befolgt würden. Zu dem Schlusse, dass jedes Individuum sich in jeder Lage des Lebens durch sie müsse leiten lassen, wenn es so gut als möglich der allgemeinen Wohlfahrt dienen wolle, berechtigt die Summe der ererbten und erworbenen Erfahrungen, über die wir verfügen können, offenbar nicht entfernt und wird der Natur der Sache nach niemals dazu berechtigen können, wie sehr sie auch anwachse. Es ist ja leicht, sich zu jeder Art von Verbrechen Umstände und Verhältnisse zn denken, unter denen die kalt berechnende pragmatische Vernunft auch unter Be-

rücksichtigung aller Erfahrungen von der Nützlichkeit der Tugend und der Schädlichkeit des Lasters zu dem Ergebnisse kommen müsste, es sei wahrscheinlich, dass die Ausführung nützlicher für die Menschheit sein werde als die Unterlassung.

In dem Glauben, dass die Moralität ein unersetzliches Mittel zur Verwirklichung des absoluten Endzweckes sei, und dass dieser in der allgemeinen Glückseligkeit bestehe, stimmt mit dem Utilitarismus die Sittenlehre Benekes überein. Beneke gesteht jedoch der Moralität auch einen selbständigen Werth, den Werth eines Endzweckes zu, und dementsprechend dient ihm das Merkmal derselben, dass sie die Uebereinstimmung des Willens mit den allgemeinen Regeln sei, deren der Mensch zur Leitung seines Strebens nach der allgemeinen Glückseligkeit bedürfe, nicht, wie den Utilitaristen, zur Definition ihres essentiellen Begriffes, sondern wird von ihm den in dieser Definition enthaltenen Merkmalen als ein daraus abzuleitendes hinzugefügt. Das Wesen der Moralität nämlich erblickt er in der Uebereinstimmung der in den Willensentscheidungen sich aussprechenden Werthschätzungen der Dinge oder Abstufungen der Güter und Uebel mit den tiefsten Grundgesetzen der geistigen Natur, der Grundnatur des menschlichen Seins, der Uranlage der menschlichen Seele, also in der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit dieser Werthschätzungen oder Abstufungen, während die Unmoralität als ein Product von späteren, mehr oberflächlichen oder äusserlichen Verhältnissen der menschlichen Natur, als ein der menschlichen Natur mehr Fremdartiges, von aussen her Aufgedrungenes angesehen werden müsse. Von dem sittlichen Gesetze giebt er demgemäss die Erklärung, es gehe dahin, dass wir alle Dinge ihrem wahren Werthe nach schätzen und für unser Handeln in Rechnung bringen, und hieraus folgert er, dass die beiden Beurtheilungsarten des Wollens, die sich auf die innere Beschaffenheit desselben und die sich auf das Verhältnis der Güter und Uebel beziehende (die ethische und die pragmatische) durchaus einstimmig seien.

Es kann wohl bezweifelt werden, ob Beneke seine Ansicht, dass die Tugend schon durch sich selbst, nicht erst wegen ihrer nützlichen Folgen, ein Gut sei, dem Utilitarismus gegenüber genügend begründet habe. Gewiss ist sie richtig, aber zu seiner Bestimmung des Wesens der Tugend kommt sie als eine fremdartige hinzu. Es ist doch nicht selbstverständlich, dass der Mensch ein eigenthümliches Wohlgefallen an denjenigen Willensentscheidungen empfinden müsse, die durch

eine der Grundnatur seines Seins, der Uranlage seiner Seele, und deren normaler Entwickelung entsprechende Schätzung des Werthes der Dinge bestimmt sind, und ein eigenthümliches Missfallen an denjenigen, die Folgen einer fremdartigen Zuthat zu seinem ursprünglichen Wesen oder einer gestörten Entwickelung desselben sind. Diejenigen Einschätzungen, bei denen es sich um den Werth handelt, den ein Object des Begehrens nicht für alle Menschen zufolge der ihnen gemeinsamen Wesensbeschaffenheit, sondern nur für das einschätzende Individuum zufolge der individuellen Eigenthümlichkeit seines Begehrungsvermögens hat, und die ihnen entsprechenden Willensentscheidungen, erregen nicht ihrer selbst wegen Beifall oder Missfallen (wenigstens behauptet dieses Beneke nicht und darf es nach seinem Begriffe der Tugend nicht behaupten), sondern nur wegen ihres Nutzens oder Schadens für das Individuum; es ist aber nicht einzusehen, warum es sich mit denen, bei welchen es sich um allgemeingültige Werthe handelt, anders verhalten sollte. Dass der Mensch einen ursprünglichen unmittelbaren Widerwillen gegen Widersprüche zwischen seinem Wollen und einer allgemeingültigen Werthschätzung habe, während ihm an der Vermeidung von Widersprüchen zwischen seinem Wollen und einer nur individuell gültigen Werthschätzung blos wegen der zu erwartenden nachtheiligen Folgen gelegen sei, braucht der Utilitarismus ebensowenig zuzugeben, wie dass ein Wollen vermöge seiner Uebereinstimmung mit einer zum Principe einer allgemeinen Gesetzgebung tauglichen Maxime einen von seinen Wirkungen unabhängigen Werth besitze. Benekes Begriff der Tugend ist eher geeignet, die utilitaristische Ansicht von dem Werthe derselben zu begründen, als sie zu widerlegen. Ist es das Wesen der Tugend, dass der Mensch die Dinge nach demjenigen Werthe, den sie für den Geist zufolge der tiefsten Grundgesetze seiner allgemeinen Natur haben, schätze und danach sein Wollen bestimme, so wird der Werth, den man ihr selbst zuschreiben darf, ganz davon abhangen, in welchem Maasse sie dazu dient, das Wollen so zu leiten, wie es der Verwirklichung des ganzen absoluten Endzweckes am besten entspricht. Eine Hindeutung auf einen Werth, den sie unabhängig von ihrem Nutzen besässe, ist in Benekes Bestimmung ihres Wesens nicht zu finden.

Wäre es jedoch Beneke auch gelungen, mit seiner Auffassung vom Wesen der Tugend, durch welche dieselbe ebenso wie durch die

utilitaristische sofort in den Dienst des Glückseligkeitsbestrebens gestellt wird, die Anerkennung ihres Eigenwerthes zu vereinigen, so würde ihn doch nicht minder wie den Utilitarismus der Einwurf treffen, dass die behauptete durchgängige Uebereinstimmung der ethischen und der pragmatischen Beurtheilung der Erfahrung widerstreite. Selbst unter der Voraussetzung, dass den absoluten Endzweck die allgemeine Glückseligkeit bilde, kann nicht in Abrede gestellt werden, dass in zahllosen Fällen die pragmatische Vernunft im Hinblicke auf die wahrscheinlichen Folgen, einerseits der Uebertretung des Sittengesetzes, andererseits der Befolgung desselben, der ersteren den Vorzug vor der letzteren geben müsste. Und noch viel weniger wird die pragmatische Vernunft in dem Gehorsam gegen das sittliche Gesetz ein unfehlbares Mittel für die Verwirklichung des absoluten Endzweckes dann anerkennen können, wenn die in dem Abschnitte von dem Principe der pragmatischen Beurtheilung entwickelte Ansicht richtig ist, nach der der absolute Endzweck nicht in der allgemeinen Glückseligkeit besteht und allerdings auch nicht in der eigenen, aber die pragmatische Vernunft doch ihre Ueberlegungen so anstellen darf, als ob er in der letzteren bestände (vergl. o. S. 430 f.).

Wenn indessen auch die pragmatisch urtheilende Vernunft vielfach mit der ethisch urtheilenden in Widerspruch geräth, so darf doch deshalb nicht die Möglichkeit geleugnet werden, dass in allen Fällen, in denen zwischen einer Befolgung und einer Uebertretung des Sittengesetzes zu wählen ist, die erstere das dem absoluten Endzwecke angemessene Verhalten, dass also die Tugend unter allen Umständen nützlich zum Zwecke der eigenen Glückseligkeit sei. Denn auch der Klügste und Erfahrenste kann niemals mit vollkommener Sicherheit vorhersagen, welche von zwei Möglichkeiten des Handelns, zwischen denen er eine Entscheidung zu treffen hat, die vortheilhafteste bez. die am wenigsten nachtheilige für ihn sein werde, oder, in Beziehung auf einen früheren Entschluss, welchen Gewinn oder Verlust an Glück ihm der entgegengesetzte gebracht haben würde. Und wenn er auch in vielen Fällen mit einer der Gewissheit nahekommenden Wahrscheinlichkeit die Folgen, die eine Handlung für ihn bis zu seinem Tode haben werde, zu berechnen vermag, so bleibt es ihm doch verborgen, ob nicht etwa das für das gegenwärtige Leben als nützlich Erkannte einen überwiegenden Schaden für ein zukünftiges bringen werde. Es würde also der Erfahrung nicht wider-

sprechen, an eine Weltordnung zu glauben, derzufolge jede Verletzung des Sittengesetzes sich durch ihre Folgen räche. Von der Ansicht der Utilitaristen (von denen sich Beneke in dieser Hinsicht, wiederum zu seinem Vortheile, wenn auch nicht ganz folgerichtig, unterscheidet) könnte ein solcher Glaube noch durch die nähere Bestimmung abweichen, dass bei der Berechnung des Einflusses des Thuns und Lassens eines Menschen auf sein Ergehen in diesem und dem zukünftigen Leben, wenn sie möglich wäre, nicht blos die ausserhalb des Willens liegenden Folgen zu berücksichtigen sein würden, sondern dass dabei das grösste Gewicht auf die Rückwirkungen der guten und der schlechten Willensentscheidungen auf den inneren Zustand der Seele würde gelegt werden müssen.

5. Fallen die Endzwecke des guten Wollens nicht durchweg mit solchen zusammen, welche die pragmatisch überlegende Vernunft zu setzen anrathen würde, so gehören doch auch sie, einschliesslich des in der moralischen Güte des Wollens bestehenden, ausnahmslos dem Bereiche des absoluten Endzweckes an; auch sie stehen zu diesem in dem Verhältnisse eines Theiles oder einer besonderen Gestaltung eines Theiles zum Ganzen, so dass die Verwirklichung eines jeden von ihnen an und für sich einen Beitrag zu der seinigen liefert und nur durch ihre Folgen derselben Abbruch thun kann. Der Bereich des absoluten Endzweckes besteht demnach aus zwei Theilen. In den einen fallen alle Endzwecke, die dem auf sie gerichteten Wollen die Eigenschaft der Moralität verleihen, nebst dem in der Moralität selbst bestehenden, in den anderen alle sittlich indifferenten, alle, die zu wollen sittlich erlaubt ist. Der erste enthält wiederum zwei Theile, von denen der eine nur positive, der andere nur negative d. i. in der Nicht-wirklichkeit von etwas bestehende Endzwecke in sich fasst, so dass auf den einen sich nur solche ursprüngliche Anforderungen (vergl. o. S. 436 f.) beziehen, die ein Thun-wollen, auf den anderen nur solche, die ein Lassen-wollen zum Inhalte haben, oder auf den einen nur solche, die Gebote, auf den anderen nur solche, die Verbote sind. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass hier nur von den ganz bestimmten singulären Endzwecken die Rede ist. Denn ob ein durch einen allgemeinen Begriff gedachter geboten oder verboten oder erlaubt ist, kann von den besonderen Umständen abhängen, die ihn näher bestimmen. Etwas, was an und für sich verboten ist, z. B. eine Lüge, kann in mancherlei Lebenslagen als Mittel

zu einem sittlichen Zwecke geboten sein; umgekehrt kann ein an und für sich Gebotenes, z. B. eine Wohlthat, dann, wenn es mit einem anderen sittlich Gebotenen in Conflict steht, verboten sein; und ein an und für sich Erlaubtes, z. B. ein Theaterbesuch, kann durch analoge Verhältnisse, in denen es zu einem Gebotenen oder Verbotenen steht, selbst zu einem Gebotenen oder Verbotenen werden. Die unter einem allgemeinen Endzweck fallenden singulären können also theils geboten, theils verboten, theils erlaubt sein, und es wäre daher unstatthaft, die Endzwecke überhaupt in gebotene, verbotene und erlaubte einzutheilen. Für die singulären dagegen, z. B. die Vermeidung einer ganz bestimmten Lüge in einer ganz bestimmten Lage, eine von einem Individium einem anderen bestimmten Individuum unter bestimmten Umständen zu erweisende Wohlthat bestimmter Art, einen in jeder Hinsicht an sich und allen seinen Beziehungen nach bestimmten Theaterbesuch, trifft die Disjunction des Geboten-seins, des Verboten-seins und des Erlaubt-seins ausnahmslos zu. Es lassen sich allerdings Fälle denken, auf die eine sittliche Anforderung in der Weise Anwendung fände, dass sie die Wahl zwischen zwei oder mehreren Beschlüssen und Handlungen frei liesse; aber dann wäre eben keine von diesen Handlungen geboten oder verboten, sondern jede blos erlaubt; geboten wäre nur der ganz bestimmte Willensact der Wahl, und verboten jedes Wollen, welches eine die zur Wahl gestellten sämmtlich ausschliessende Handlung zum Inhalt hätte.

Um das Verhältnis der Endzwecke des moralisch-guten Wollens zu dem absoluten Endzwecke vollständig zu bestimmen, wäre hiernach noch zu untersuchen, ob derjenige Theil des Bereiches des letzteren, dem die ersteren und nur diese angehören, den ganzen Bereich eines einheitlichen allgemeinen Zweckes ausmache, ob also ein Theil des absoluten wieder einen einheitlichen Zweck bilde, und zwar einen solchen, der sich so zu den moralischen wie der absolute zu den Endzwecken überhaupt verhalte, oder ob das Allgemeine, worin die moralischen Endzwecke als solche übereinstimmen, blos in der Beziehung zu dem auf sie gerichteten Wollen bestehe, dass sie demselben die innere Beschaffenheit der Moralität verleihen, — und im ersten Falle, welches der allgemeine moralische Endzweck sei. Dazu wäre jedoch erforderlich, ausführlich auf die Mannigfaltigkeit der moralischen Endzwecke und Motive, die wir durch innere Erfahrung kennen, und die zwischen

ihnen bestehenden Beziehungen einzugehen, und das liegt ausserhalb der Grenzen, welche sich eine Untersuchung, die nur der Grundlegung der Ethik zu dienen bestimmt ist, stecken muss. Ich beschränke mich daher darauf, kurz meine Gründe darzulegen, warum ich mich der herrschenden Ansicht, nach der das Wohlwollen oder Mitgefühl das einzige moralische Motiv ist und also alle partiellen und besonderen moralischen Endzwecke Zweige des die fremde Glückseligkeit zum Inhalte habenden sind, nicht anschliessen kann.

Wären alle singulären moralischen Endzwecke, die ich mir im Laufe meines Daseins setzen müsste, enthalten in dem Einen, das Wohl der fühlenden Wesen ausser mir nach Kräften zu fördern, und umgekehrt alle sich mir aus diesem allgemeinen ergebenden singulären moralisch, so verlangte das moralische Gesetz von mir, ihn zum obersten Bestimmungsgrunde meines ganzen Verhaltens zu machen. Nur da, wo er nicht hinreichte, mein Handeln vollständig zu bestimmen, wo ich also noch nach der Ueberlegung, was das Motiv des Wohlwollens von mir fordere, zwischen mehreren Möglichkeiten des Thuns und Lassens eine Wahl zu treffen hätte, dürfte ich auf meinen eigenen Vortheil bedacht sein. Ich müsste, um in Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetze zu leben, stets bereit sein, auf alles sich mir Darbietende, was ich für mich selbst begehrte, zu verzichten und jedes Leiden zu erdulden, wenn ich es für wahrscheinlich hielte, dass dadurch die Summe des Glückes ausser mir auch nur um den kleinsten Betrag mehr werde vergrössert oder die Summe der Unlust ausser mir auch nur um den kleinsten Betrag mehr werde verringert werden als durch jede andere Handlung, zu der ich mich entschliessen könnte. Der Schmerz, den einem Anderen ein Nadelstich, oder das Vergnügen, das ihm ein flüchtiger Wohlgeruch bereitete, müsste für meine praktische Ueberlegung mehr ins Gewicht fallen als der Verlust meines Lebens unter den schrecklichsten Qualen. Dass diese Folgerungen der inneren Erfahrung widersprechen, wird Niemand in Abrede stellen. Es ist eine Thatsache unseres Selbstbewusstseins, dass der moralische Trieb, den wir in uns antreffen, uns gestattet, da, wo wir durch ein Opfer an eigenem Glücke zum Wohlbefinden eines Anderen beitragen können, unsere Entscheidung von der Grössenvergleichung unseres Verlustes und des Gewinnes des Anderen abhängig zu machen. Selbst der innigsten und treuesten Mutterliebe kann ein eigenes Erdulden oder Verzichten im Verhältnisse zu dem

Unlustgefühle, das dadurch dem Kinde erspart werden würde, zu gross erscheinen. Auch darf man wohl bezweifeln, ob, wenn jeder Mensch ohne Grenze sein eigenes Interesse dem jedes anderen Menschen und jedes Thieres nachsetzte, auch nur ein einziger damit das bewirken würde, um was es ihm zu thun wäre, eine Vermehrung des Glückes oder eine Verminderung des Unglückes ausser ihm. Es möchte leicht so, wie es wirklich in der Welt zugeht, besser um sie bestellt sein, als wenn Jeder, seine eigenen Angelegenheiten vernachlässigend, ganz in der Sorge für die der Anderen aufginge.

Sollten demnach alle Endzwecke, die ich im Laufe meines Lebens zu wollen verpflichtet wäre, aus dem Einen der fremden Glückseligkeit entspringen, so könnten doch nicht umgekehrt alle, die sich mir im Laufe meines Lebens aus dem letzteren ergeben würden, mir die Pflicht, sie zu wollen, auferlegen, sondern nur ein Theil derselben. Die ganze Reihe der mir moralisch vorgeschriebenen Endzweke müsste einen weniger allgemeinen als den in der fremden Glückseligkeit überhaupt bestehenden ausmachen, der, indem er enger wäre als dieser, mir eine grössere Freiheit gewährte, dem, was ich für mich selbst begehre, nachzustreben. Einen solchen nun giebt der Utilitarismus mit den Ausdrücken Grösstes Glück der grössten Anzahl oder Maximation des Glückes an. Meine Aufgabe besteht nach dieser Lehre darin, das in der Welt vorhandene Glück nach Kräften zu vermehren. Da nun zu dem in der Welt vorhandenen Glücke auch mein eigenes gehört, so brauche ich mich nicht in allen Fällen, in denen ich zwischen einer dem fremden Glücke und einer meinem eigenen dienlichen Handlung zu wählen habe, für die erstere zu entscheiden, sondern nur da, wo sie das fremde Glück mehr zu fördern verheisst als die letztere mein eigenes. Erkenne ich in unpartheiischer Ueberlegung, dass mir von den Stellen, an denen ich gegenwärtig das Verhältnis der in der Welt verbreiteten Summe des Glückes und des Unglückes zu verbessern versuchen kann, bei der gegenwärtigen Lage der Dinge die in meinem Ich liegende den grössten Erfolg in Aussicht stellt, so bin ich berechtigt, ja nach der Consequenz der utilitaristischen Lehre verpflichtet, ihr den Vorzug vor allen anderen zu geben.

Ich lasse es dahin gestellt, ob diese Bestimmung der Grenze zwischen der Pflicht des Wohlwollens und dem Rechte der Selbstliebe mit den Aussagen der ethischen Selbstbeobachtung übereinstimmt, ob

sie nicht vielmehr der Selbstliebe in einigen Beziehungen zu viel, in anderen zu wenig einräumt. Ganz bestimmt aber glaube ich zu sehen, dass das allgemeine Wohlwollen, die unterschiedslose Nächstenliebe, nicht das einzige Motiv ist, welches dem Wollen sittlichen Werth verleiht. Auch jetzt bestreite ich nicht das oben Zugestandene, dass alle Arten an und für sich guter Zwecke, die nicht Bestandtheile desjenigen der allgemeinen Glückseligkeit sind, im Grossen und Ganzen die Bedeutung von Mitteln zur Verwirklichung desselben haben mögen; aber noch gewisser als diese Möglichkeit scheint mir zu sein, dass es unter ihnen solche giebt, die auch einen Werth in sich selbst haben, und zwar einen solchen, der nicht, wie der Utilitarismus meint, (vergl. o. S. 439), die Folge einer psychologisch unausbleiblichen Selbsttäuschung ist, sondern einen ursprünglichen, den Werth eines wirklichen Endzweckes.

Schon die Handlungen, die nichts weiter bezwecken, als einem Anderen Gutes zu erweisen, haben zum grossen Theil Motive, die von dem gleichförmigen Wohlwollen gegen alle fühlenden Wesen unterschieden werden müssen und als davon verschiedene von dem moralischen Gefühle gebilligt werden. Ich meine die besondere Liebe zu näher gestellten Menschen, wie dem Vater, dem Kinde, dem Bruder, dem Landsmann u. s. w., die Freundschaft, die Dankbarkeit, die Verehrung. In allen ist zwar das allgemeine Mitgefühl enthalten, aber sie sind doch nicht blos besondere Richtungen desselben, Arten, die sich nur hinsichtlich der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, von einander unterschieden, sondern innerlich besondere Weisen, denen eigenthümliche Gefühle des Wohlgefallens an ihrer Wirksamkeit und des Missfallens an ihrer Unwirksamkeit entsprechen. Allerdings ist das Motiv jeder Handlung in ihrem vollständig besimmten Endzwecke gegeben; wir verstehen ja unter dem ersteren eben den dem letzteren zugewandten Trieb, so dass unmöglich derselbe Endzweck aus verschiedenen Motiven gewollt werden kann; und so könnte der Gedanke, dass eine Handlung lediglich das Wohl eines Anderen bezwecke, und dass doch der Begriff des Wohlwollens zu allgemein sei, ihr Motiv zu bestimmen, einen Widerspruch zu enthalten scheinen. Allein wenn auch eine Handlung nichts weiter bezweckt als das Wohl eines Anderen, so braucht doch ihr Endzweck ebenso wenig durch diesen allgemeinen Begriff „Wohl eines Anderen" völlig bestimmt zu sein, wie ihr Motiv durch den des Wohlwollens, sondern

es kann wesentlich für denselben als Endzweck sein, dass der Andere in einem besonderen Verhältnisse zu dem Handelnden steht, z. B. sein Sohn oder sein Freund oder sein Schüler oder sein Kamerad ist.

Zu den Endzwecken, die dem Wollen moralischen Werth verleihen, gehören aber auch solche, in denen gar nicht der der fremden Glückseligkeit enthalten ist. Ich stimme Kant bei, wenn er der fremden Glückseligkeit die eigene Vollkommenheit zur Seite stellt, d. i., nach seiner Erklärung, die Cultur einerseits aller Vermögen überhaupt, insbesondere des Verstandes, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke, andererseits des Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, kurz die physische Cultur und die Cultur der Moralität, und wenn er bezüglich des ersten dieser beiden Bestandtheile hinzufügt: „Es ist dem Menschen Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit, immer mehr zur Menschheit ... emporzuarbeiten, seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein“ (Tugendl. S. 231 f., 237 f.). Nicht ganz angemessen erscheint mir jedoch die Zusammenfassung der Moralität des Willens mit der Ausbildung derjenigen menschlichen Vermögen, die dem Willen erst die Möglichkeit gewähren, sich ausserhalb seiner selbst liegende Zwecke zu setzen, und die Nebenordnung des so zusammengesetzten Zweckes und der fremden Glückseligkeit. Ich halte es für richtiger, der fremden Glückseligkeit nur denjenigen Bestandtheil der eigenen Vollkommenheit, den Kant als physische Vollkommenheit bezeichnet, nebenzuordnen, und dann diesen beiden Endzwecken, denen es gemeinsam ist, dass sie für den Willen äussere sind, den inneren, in einer Beschaffenheit, welche die äusseren dem auf sie gerichteten Wollen verleihen, der moralischen Güte oder Tugendhaftigkeit, bestehenden, gegenüberzustellen.

Dieser innere Endzweck ist wiederum aus zwei Stücken zusammengesetzt. Wie nämlich schon in dem ersten Theile dieser Untersuchung (S. 392) bemerkt wurde und dann im Anfange des gegenwärtigen (S. 433, 436 f.) in Erinnerung gebracht werden musste, kann ein Wollen in zwiefacher Hinsicht einer ethischen Beurtheilung unterzogen werden, in materialer, inwiefern es einen äusseren End-

zweck hat, der es zu einem löblichen oder einem tadelnswerthen macht, also, die Vollständigkeit der Lehre Kants von den allgemeinen Endzwecken des guten Willens vorausgesetzt, mit den allgemeinen der fremden Glückseligkeit und der eigenen Vollkommenheit übereinstimmt oder ihnen widerspricht, und in formaler, inwiefern es Wollen einer ihren Zweck ausser sich habenden, in einem an und für sich gleichgültigen Vorgange bestehenden Handlung gewisser Art oder des Unterlassens einer solchen Handlung ist; und so giebt es auch zwei Arten ethischer Anforderungen, materiale, welche die äusseren Endzwecke, und formale, welche die Weise des Handelns oder Nicht-Handelns betreffen. Da die das Wollen in formaler Hinsicht betreffenden Beurtheilungen sämmtlich Missbilligungen, die ihren Maassstab bildenden Anforderungen sämmtlich ursprüngliche Verbote (z. B. des Lügens, des Stehlens, des Nicht-Wort-haltens) sind, so entspricht dieser Unterscheidung zunächst die zweier Arten der moralischen Schlechtigkeit, denn schlecht ist ein Wollen sowohl dann, wenn es einem die äusseren Endzwecke, als auch dann, wenn es einem die blosse Weise des Handelns oder Unterlassens betreffenden ursprünglichen Verbote zuwiderläuft. Nun steht aber jedem die blosse Weise des Handelns oder des Unterlassens betreffenden Verbote ein ihm äquivalentes Gebot gegenüber; und wenn ein Wollen diesem Gebote entspricht und zum Endzwecke die Vermeidung des Verbotenen, also zum Motive den Widerwillen gegen das Verbotene hat, so ist es moralisch gut (vergl. o. S. 437). Ist z. B. das Lügen-wollen moralisch schlecht, so ist ein Nicht-lügen-wollen, welches die Vermeidung der Lüge zum Endzwecke hat, moralisch gut; oder ist die Absicht, sein Wort zu brechen, schlecht, so ist die, sein Wort zu halten, dann, wenn ihr Motiv Abscheu vor dem Brechen des Wortes ist, gut. Es giebt also auch zwei Arten der moralischen Güte oder Tugendhaftigkeit; die eine besteht in der Richtung des Wollens auf die äusseren Endzwecke, die durch die Begriffe der fremden Glückseligkeit und der eigenen Vollkommenheit zusammengefasst werden, die andere in dem Motivirt-sein des Wollens durch den Abscheu vor gewissen Weisen des Handelns, z. B. dem Lügen, oder des Nicht-Handelns, z. B. dem Unterlassen einer versprochenen Handlung. Diese zweite Seite der Moralität scheint mir besonders geeignet zu sein, der Behauptung des Utilitarismus, dass die Moralität, sowie auch die eigene Vollkommenheit, keine Endzwecke, wenigstens keine ursprünglichen,

sondern blosse Mittel zum Zwecke der allgemeinen Glückseligkeit seien, entgegengehalten zu werden.

6. Aus der grossen Verschiedenheit der Endzwecke des moralischen Wollens, wie sie sich eben gezeigt hat, glaube ich die Folgerung ziehen zu dürfen, dass es überhaupt keinen allgemeinen einheitlichen Zweck giebt, zu dem sie alle sich als Bestandtheile oder besondere Gestaltungen von Bestandtheilen verhielten. Bilden sie daher überhaupt ein einheitliches Ganzes, so kann ihre Einheit nur in einer ihnen gemeinsamen Beziehung zum Willen ihren Grund haben. Es müssen dann diejenigen von ihnen, die als äussere bezeichnet wurden, (die eigene physische Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit), so verschieden sie auch sind, doch dem ihnen zugewandten Wollen dieselbe innere Beschaffenheit, nämlich diejenige, in der die materiale Seite der Moralität besteht, verleihen, ferner müssen diese innere Beschaffenheit des Wollens und diejenige, in der die formale Seite der Moralität besteht, nur verschiedene Seiten einer und derselben Beschaffenheit sein, und endlich muss eine dritte Seite dieser Beschaffenheit an dem Wollen insofern hervortreten, als es die Moralität selbst nach ihrer materialen sowohl als auch nach ihrer formalen Seite zum Gegenstande hat, also ein Erzeugnis des inneren moralischen Triebes ist. Wir sehen uns demnach nunmehr vor die Frage gestellt, worin diese innere Beschaffenheit des Wollens, die wir insofern, als sie selbst wieder einen Gegenstand unseres Verlangens bildet oder als wir sie als einen Vorzug, eine Trefflichkeit betrachten, Moralität oder Gut-sein oder Tugendhaftigkeit nennen, — worin diese innere Beschaffenheit an sich selbst bestehe. Gelänge es uns, dieselbe zu beantworten, so würden wir damit zugleich diejenige beantwortet haben, durch welche die ganze Reihe der vorstehenden Erörterungen veranlasst wurde, die nach dem Principe der ethischen Anforderungen.

Die einem moralischen Wollen vermöge seines Endzweckes oder Motives eigene innere Beschaffenheit fällt der Sache nach zusammen mit einer solchen, die dem so wollenden Subjecte als so wollenden zukommt. Wir drücken nur dasselbige auf verschiedene Weisen aus, wenn wir einem Wollen und wenn wir dem Subjecte desselben eine gewisse Beschaffenheit zuschreiben. Die mit der Moralität eines Wollens der Sache nach zusammenfallende Beschaffenheit des wollenden Subjectes aber, die erst mit dem Acte dieses Wollens auftritt und wieder mit ihm verschwindet, muss gedacht werden als eine Folge

einer schon vorher gewesenen, das Vermögen des wollenden Subjectes zum Wollen, seinen Willen, betreffenden, die zugleich mit ihr den inneren moralischen Endzweck ausmacht. Die Frage, wie ein Wollen beschaffen sein müsse, um auf das lobende Prädicat der Moralität Anspruch zu haben, kann demnach ersetzt werden durch die andere, in welcher Beschaffenheit eines wollenden Subjectes hinsichtlich seines Willensvermögens die Moralität des Wollens ihren Grund habe, — die Frage nach der Moralität des Wollens durch die nach der Moralität des Charakters oder der Person.

In der Beantwortung der letzteren nun schliesse ich mich denen an, die, wie Plato, Aristoteles, Spinoza, Fichte, Schleiermacher, wenn auch nicht dem Wortlaute so doch dem Sinne ihrer Lehre nach, die gesuchte Beschaffenheit durch den Begriff der Vollkommenheit erklärt haben. Die Moralität des Charakters, meine ich, ist eine Seite der Vollkommenheit wollender Wesen; sie ist die Vollkommenheit, deren ein wollendes Wesen insofern, als es den moralischen Trieb besitzt, fähig ist, also diejenige des Willens hinsichtlich der Endzwecke, für die er sich entscheidet, oder der Motive, die sein Wollen bestimmen. Das Wort Vollkommenheit aber soll hier selbstverständlich nicht das bedeuten, was oben, im Anschlusse an Kant, als Vollkommenheit der Moralität bezeichnet und der physischen Vollkommenheit gegenübergestellt wurde, nämlich die Vollständigkeit der Moralität; es wäre ja eine Tautologie, zu sagen, die Beschaffenheit, in der die Moralität bestehe, sei die Moralität in ihrer Vollständigkeit. Ich nehme das Wort Vollkommenheit hier auch nicht in dem Sinne eines lobenden Prädicates, einer Vortrefflichkeit, sondern in demjenigen einer Beschaffenheit, die, wenn sie auch dem Dinge, dem sie zukommt, die Fähigkeit, Beifall oder Bewunderung zu erregen, verleiht, doch unabhängig hiervon und überhaupt ohne Beziehung auf den Eindruck, den das sie besitzende Ding zu machen geeignet ist, vorgestellt werden kann. Die Fähigkeit eines Dinges, in gewisser Weise auf das Gefühl zu wirken, ist ja nicht selbst eine wirkliche objective Beschaffenheit desselben, und es entspricht ihr auch nicht eine objective Beschaffenheit des Dinges, die sich von ihr nur so unterschiede, wie nach der Metaphysik des Aristoteles von der actuellen Farbe, welche ein Empfindungsinhalt ist, die potentielle, die der gesehene Körper auch ungesehen haben und durch die er die Gesichtsempfindung hervorrufen soll; sie ist vielmehr nur ein Begriff, durch den wir die Be-

deutung einer bekannten oder unbekannten objectiven Beschaffenheit für unser Erkennen des Zusammenhanges der Erscheinungen beurtheilen. Wenn daher das Wort Vollkommenheit in dem Sinne eines Prädicates eines Werthurtheils verstanden werden sollte, so würde die Erklärung, dass die Moralität die Vollkommenheit des Begehrungsvermögens hinsichtlich der Endzwecke oder Motive seines Wollens sei, die neue Frage hervorrufen, wie das Begehrungsvermögen beschaffen sein müsse, um das Lob der Vollkommenheit zu verdienen; und es wäre dann ebenso richtig, den Begriff der Vollkommenheit des Begehrungsvermögens hinsichtlich der Motive durch den der Moralität, als diesen durch jenen zu erklären. Der Begriff, den ich hier mit dem Worte Vollkommenheit bezeichne, ist dadurch bestimmt, dass ich, in der Hauptsache mit der alten Ontologie übereinstimmend, von jeder Bestimmtheit eines Dinges, die eine Realität ist, d. i. einen positiven Daseinsinhalt bedeutet, sage, sie trage an und für sich zu seiner Vollkommenheit bei, und von dem Fehlen jeder eine Realität bedeutenden Bestimmtheit, die es nach der Wesenheit seiner Art und nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit hätte haben können, es sei an und für sich ein Mangel oder eine Unvollkommenheit in ihm. Vollkommen nenne ich demnach ein Ding dann, wenn es in dem Ganzen seiner Bestimmtheiten das höchste Maass von Realität, das Maximum an positivem Daseinsinhalte besitzt, das seine individuelle Eigenthümlichkeit zulässt, — eine Erklärung, die offenbar der von Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 155) aufgestellten, Vollkommenheit sei die Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art, nahe verwandt ist. Ich räume gern ein, dass dieser Begriff einer weiteren Aufklärung bedarf, glaube aber, mich dieser Aufgabe, die auch wohl nur im Zusammenhange der Ontologie befriedigend würde gelöst werden können, entziehen zu dürfen. Ebensowenig wage ich auf die weitere Frage nach dem besonderen Inhalte, den der Begriff der Vollkommenheit erhält, wenn er, statt auf die Dinge überhaupt, auf die mit Begehrungsvermögen und moralischem Triebe begabten Wesen bezogen wird, einzugehen, und zu untersuchen, wie zur Vollkommenheit eines solchen Wesens die Uebereinstimmung seines Wollens mit gewissen Anforderungen hinsichtlich der Endzwecke oder Motive seines Wollens gehören könne. Auf diese Weise bleibe ich allerdings auch die Begründung der Ansicht, dass das Letztere wirklich der Fall sei, schuldig. Ich muss mich in dieser Hinsicht

auf die Bemerkung beschränken, dass wenigstens von allen in der Geschichte der Ethik verzeichneten Versuchen, das Princip der moralischen Anforderungen, oder, was dasselbe ist, das allgemeine Ziel des sittlichen Triebes zu bestimmen, der den Begriff der Moralität durch den ontologisch-psychologischen der Vollkommenheit des Willens hinsichtlich der Endzwecke oder Motive des Wollens erklärende der einzige ist, der sich mit den Ergebnissen der oben angestellten Betrachtungen verträgt.

IV.
Das Zusammenbestehen der ethischen und der pragmatischen Anforderungen.

1. Das reale Verhältnis der ethischen und der pragmatischen Anforderungen oder die Art ihres Zusammenbestehens in der Seele, der letzte der Punkte, deren Aufklärung hier versucht werden sollte (vergl. o. S. 413), musste schon in den vorstehenden Erörterungen berührt werden. Das in einer bestimmten Lebenslage ethisch gebotene Wollen, ergab sich in dieser Hinsicht, kann zugleich das in Beziehung auf den absoluten oder totalen Endzweck unseres Begehrens pragmatisch geforderte, es kann diesem aber auch entgegengesetzt sein. Nicht blos in Bezug auf diejenigen ethischen Anforderungen gilt dies, welche Verbote gewisser Arten von Handlungen ohne Rücksicht auf den Zweck, der durch sie verwirklicht werden soll, (Lügen, Wortbrechen, Stehlen, Heucheln u. s. w.) sind, sondern auch in Bezug auf diejenigen, welche uns die Verwirklichung gewisser particulärer Endzwecke zur Pflicht machen. Denn wenn auch die letzteren sämmtlich dem Bereiche des absoluten angehören, sich also zu diesem so verhalten, dass die Verwirklichung eines jeden von ihnen an und für sich einen Beitrag zu der seinigen bedeutet, so können doch die Umstände, unter denen einen gewissen Endzweck zu wollen moralisch geboten ist, so beschaffen sein, dass wir aus unserer Kenntnis derselben und unseren Erfahrungen über den Lauf der Dinge schliessen müssen, unser Wollen werde, wenn es sich für ihn entscheide, die Verwirklichung unseres absoluten Endzweckes beeinträchtigen. An diese früher gefundene Bestimmung des Verhältnisses der ethischen und der unbedingten (d. i. auf den absoluten Endzweck bezogenen) pragmatischen Anforderungen knüpft sich nun die Frage, wie sich der Wille in den Conflicten zwischen einer Anforderungen der einen

und einer solchen der anderen Art, zwischen dem Sittengesetze und den Rathschlägen der Klugheit, oder, was dasselbe ist, zwischen dem moralischen Triebe, der wie alle besonderen in demjenigen nach dem Ganzen, um dessen Wirklich-sein bez. Wirklich-sein-werden zu wissen uns glückselig machen würde, enthalten ist, und diesem letzteren, — wie sich in solchen Conflicten der Wille verhalte, nach welchem psychologischen Gesetze er seine Entscheidung treffe.

Die Antwort ergiebt sich ohne weiteres aus der socratischen Lehre von dem Verhältnisse des Wollens zur Erkenntnis des Guten und Ueblen, zu der ich mich in der Betrachtung über den Unterschied des blossen Begehrens und des Wollens (o. S. 417 f.) bekannt habe (indem ich sie so deutete, dass mit ihr das Video meliora proboque, deteriora sequor zusammenbestehen kann). Denn folgt das Wollen stets der Erkenntnis des Guten und Ueblen, wollen wir, bestimmter, stets das, was in der Lage, in der wir uns gerade befinden, unserem freilich vielfach durch unsere Neigungen und Abneigungen, unser Begehren und Fürchten verblendeten theoretischen Vermögen das Beste für die möglichst vollständige Verwirklichung unseres absoluten Endzweckes zu sein scheint, so entscheiden wir uns auch in allen Fällen, in denen wir zwischen einem sittlich gebotenen und einem sittlich verbotenen Verhalten zu wählen haben, für dasjenige, welches wir, sei es unmittelbar, sei es in Folge einer pragmatischen Ueberlegung, für das dem absoluten Endzwecke angemessenste halten. Der Wille giebt also in jedem Conflicte zwischen einer ethischen und einer unbedingten pragmatischen Anforderung nach psychologischer Nothwendigkeit der letzteren den Vorzug. Es ist gar nicht anders möglich, als dass wir immer das thun, was uns am besten dem absoluten Endzwecke zu entsprechen scheint, wovon wir also erwarten, dass es am meisten zu unserer Glückseligkeit dienen werde. Niemals vermag eine ethische Anforderung unser Wollen zu bestimmen, wenn und so lange sie uns dem Ganzen unserer Wünsche zu widersprechen scheint; sie kann in solchem Falle nur dadurch das ihr entsprechende Wollen und Handeln hervorrufen, dass sie unsere Vorstellung von ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen unseres Begehrens verändert und so die Bedeutung einer zugleich pragmatischen erhält. Sobald das theoretische Vermögen sein Urtheil abgegeben hat, ist auch die Willensentscheidung im Sinne dieses Urtheils vollzogen. Eben dadurch wird ja, nach der früher aufgestellten Theorie, ein blosses Be-

gehren zum Wollen, dass zu ihm die Meinung hinzutritt, es stimme mit dem Ganzen des Begehrens überein.

Es darf hier aber nicht vergessen werden, dass zu dem Bereiche des absoluten Endzweckes, dem Ganzen des von uns Gewünschten, auch die Moralität oder Güte oder Tugendhaftigkeit des Wollens gehört, und dass daher in allen Fällen, in denen zwischen einem moralisch gebotenen und einem moralisch verbotenen Verhalten zu wählen ist, die pragmatische Ueberlegung nicht nur die äusseren Folgen beider, einschliesslich des davon zu erwartenden Lobes oder Tadels und der etwa in Aussicht gestellten Belohnung oder Bestrafung, sondern auch den inneren Werth der einen und den inneren Unwerth der anderen Wahl selbst würde in Rechnung zu stellen haben. Wie hoch ein Mensch die Werthe und Unwerthe dieser Art einschätzt, hängt von der Stärke seines inneren moralischen Triebes, dem Grade des Abscheus, den er gegen unmoralische Absichten fühlt, der Macht seines Gewissens ab; wozu noch die nähere Bestimmung gefügt werden kann, dass die individuelle Eigenthümlichkeit hier auch insofern in Betracht kommt, als es verschiedene Seiten der Moralität, verschiedene Tugenden giebt, und die ihnen entsprechenden Seiten des inneren moralischen Triebes oder der Liebe zur Tugend im allgemeinen bei jedem Menschen in einem ihm eigenthümlichen Verhältnisse zu einander stehen, sodass z. B. ein hoher Grad der Gutherzigkeit mit einem niedrigen der Ehrenhaftigkeit oder umgekehrt starkes Ehrgefühl mit geringer Nächstenliebe verbunden sein und dem Verhältnisse dieser beiden Tugenden das ihrer Werthschätzungen oder der Gefühle des Wohlgefallens an ihrem Siege über entgegengesetzte Triebe und des Missfallens an ihrem Unterliegen entsprechen kann.

2. Es mag sein, dass die Socratische Lehre von dem Verhältnisse des Wollens zu dem Für-gut- und Für-übel-halten nebst der aus ihr folgenden Antwort auf die Frage nach der Bedingung dafür, dass der Wille sich für die Erfüllung einer ethischen Anforderung entscheide, nur auf den Rang einer Hypothese Anspruch machen kann. Völlige Gewissheit aber schreibe ich der allgemeinen Behauptung zu, dass jede Willensentscheidung überhaupt durch die Beschaffenheit und den Zustand des wollenden Subjectes in dem Augenblicke, in welchem sie stattfindet, und durch die unmittelbar vorhergegangenen, einen Zeitabschnitt, den man beliebig kurz denken darf, füllenden Veränderungen desselben vollständig bestimmt sei, also nothwendig so

ausfalle, wie sie es wirklich thue. Diese Voraussetzung bestreiten, dem Willen eine wie eng auch immer begrenzte Freiheit in dem indeterministischen Sinne des Wortes, ein Vermögen nicht nothwendigen sondern zufälligen Wollens zuschreiben, heisst die ausnahmslose Gültigkeit des Princips der Causalität leugnen, das Princip der Causalität aber folgt aus dem des zureichenden Grundes, und dieses ist, wie ich in früheren Arbeiten nachgewiesen habe, ein analytischer Satz, und mithin jede Annahme eines ursachlosen Geschehens eine sich widersprechende.

Gegen den Vorwurf, das Causalitätsprincip zu verletzen, haben freilich viele Indeterministen sich mit der Behauptung vertheidigen zu können geglaubt, dieses Princip verlange in seiner Allgemeinheit nur, dass jedes Geschehen seine Ursache habe, nicht auch, dass es mit Nothwendigkeit aus seiner Ursache hervorgehe. Allerdings habe jedes Wollen seine Ursache, nämlich in dem in jeder Hinsicht bestimmten Subjecte, dessen Wollen es sei; das schliesse aber die Möglichkeit nicht aus, dass jederzeit mit der völligen Bestimmtheit des wollenden Subjectes (einschliesslich der Beziehungen, in denen es zur Aussenwelt stehe) mehrere einander entgegengesetzte Willensacte verträglich seien, zwischen denen also das wollende Subject die Wahl habe, oder bezüglich derer auch ein alles durchschauendes Wesen nicht würde vorhersehen können, welcher von ihnen zur Wirklichkeit gelangen werde. So sei jedes Wollen weder zufällig noch nothwendig, nicht zufällig, da es eine Ursache habe, nicht nothwendig, da es nicht vollständig durch seine Ursache bestimmt sei. Man braucht jedoch, um die Schwäche dieser Vertheidigung zu erkennen, nur von dem Causalitätsprincipe auf das allgemeinere des zureichenden Grundes zurückzugehen. Denn angenommen, die völlige Bestimmtheit eines wollenden Subjectes hinsichtlich seiner Beschaffenheit, seines Zustandes, seiner Beziehungen zur Aussenwelt und seiner Vergangenheit lasse mehrere einander ausschliessende Willensentscheidungen zu, so würde das Eintreten der wirklich eintretenden des zureichenden Grundes entbehren, die Nicht-Nothwendigkeit ihres Eintretens Zufälligkeit desselben sein. Man kann natürlich den Gebrauch des Wortes Ursache so festsetzen, dass der Satz, jedes Geschehen gehe mit Nothwendigkeit aus seiner Ursache hervor, seine Gültigkeit verliert, aber dann bleibt doch die Denknothwendigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde, und dieser lässt weder Zufälligkeit noch ein

Mittleres zwischen Zufälligkeit und Nothwendigkeit zu. Will der der Indeterminismus klar und consequent sein, so kann er nicht umhin, die ausnahmslose Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde zu leugnen; die Freiheit des Willens, die er behauptet, ist absolute Zufälligkeit des Wollens, sei es in dem Sinne völliger Unabhängigkeit von dem gleichzeitigen Sein und dem vergangenen Geschehen, sei es in dem nicht völliger Abhängigkeit davon; sein freier Wille ist das liberum arbitrium indifferentiae der Scholastiker. „Dieser Begriff (das liberum arbitrium indifferentiae), sagt Schopenhauer mit Recht (Die beiden Grundpr. d. Eth. S. 9), ist der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, neblichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen."

Ebensowenig wie er die Möglichkeit der Willensfreiheit gegen den Einwand, dass sie dem Satze des zureichenden Grundes widerstreite, mit Erfolg zu vertheidigen vermag, ist der Indeterminismus im Stande, die Wirklichkeit derselben darzuthun. Denn dies könnte nur durch den Hinweis auf Erfahrungen, die wir von freien Willensacten hätten, geschehen, es ist aber einleuchtend, dass das Nichtdeterminirt-sein eines Wollens niemals Inhalt einer Erfahrung sein kann. Wir können zwar eine Willensentscheidung in uns wahrnehmen, ohne dass uns die sorgfältigste Nachforschung etwas auffinden liesse, woraus wir erkennen könnten, dass sie nothwendig erfolgen musste; oder vielmehr, wir nehmen niemals eine Willensentscheidung wahr, deren Nothwendigkeit wir auch nur in der Weise zu verstehen vermöchten, wie die eines Vorganges in der materiellen Welt, nämlich unter der Voraussetzung, dass gewisse aus der Erfahrung abstrahirte Gesetze der Coexistenz und der Succession der Erscheinungen Folgen des Princips der Causalität oder des zureichenden Grundes seien; aber dass man nicht durch Erfahrung wisse, ein gewisses Wollen sei die nothwendige Folge eines Grundes, heisst nicht, dass man durch Erfahrung wisse, dieses Wollen sei nicht eine solche Folge sondern ein zufälliges Geschehen. Das Nicht-vorhandensein eines zureichenden Grundes, aus dem es mit Nothwendigkeit folgte, ist nichts, was an einem Wollen wahrgenommen werden könnte, noch kennen wir eine mögliche Bestimmtheit des Wollens, die mit dem Vorhanden-sein eines solchen Grundes unverträglich wäre, wie es

z. B. die Kugelgestalt mit der Würfelgestalt ist, und aus deren Sein wir daher auf das Nicht-sein eines zureichenden Grundes schliessen könnten, noch endlich sind wir jemals zu der Behauptung berechtigt, dass wir den zureichenden Grund aufzufinden und als zureichenden Grund zu erkennen im Stande sein müssten, wenn er da wäre.

Der Ausfall der Versuche, die der Indeterminismus gemacht hat, sich auf Erfahrung zu gründen, bestätigt das Gesagte. Denn soweit die von ihm vorgebrachten Erfahrungsthatsachen als solche anerkannt werden müssen, bestehen sie gar nicht in freien Willensentscheidungen in dem Sinne des Wortes, in welchem der Determinismus deren Möglichkeit bestreitet. Es sind drei: erstens, dass wir innerhalb gewisser Grenzen die Handlung, die wir wollen, auch ausführen können, dass es m. a. W. vieles giebt, was zu thun oder zu lassen in unserem Belieben steht, zweitens, dass wir uns Zwecke setzen und durch das Wollen des Zweckes uns zum Wollen der Handlung, die wir als erforderlich zu seiner Verwirklichung erkennen, bestimmen können, drittens, dass wir uns eine gewisse Beschaffenheit, die dem Wollen dann zukommt, wenn sein Gewolltes von gewisser Art ist, die Moralität, zum Endzwecke machen und dadurch gewisse Anforderungen, die moralischen, an unser Wollen stellen und denselben Folge leisten können. Das erste dieser drei Vermögen, deren Dasein uns in der That durch die Frfahrung verbürgt wird, könnte als technische, das zweite als pragmatische, das dritte als ethische (moralische) Freiheit bezeichnet werden. Keines von ihnen ist dasjenige oder ein Theil desjenigen, dessen Möglichkeit der Determinismus leugnet. Die Thatsache, dass wir thun und lassen können, was wir wollen, widerstreitet nicht im mindesten der Behauptung, dass jedes Wollen, etwas zu thun oder zu lassen, einen zureichenden Grund habe, aus dem es mit Nothwendigkeit folge, und ebensowenig liegt in dem Zugeständnisse der Möglichkeit pragmatischer und ethischer Selbstbestimmung des Willens das andere, dass das Eintreten und das Ergebnis der Selbstbestimmung jemals eine Sache des Zufalls sein können.

Ich kann auch nicht zugeben, was die Kritik der praktischen Vernunft, wenigstens nach der herkömmlichen Auslegung, lehrt: dass die indeterministische Freiheit des Willens, wenn sie auch weder eine Thatsache sei, noch sich aus Thatsachen oder Begriffen beweisen lasse, dennoch desshalb gewiss sei, weil der Glaube an sie die Consequenz eines blossen Glaubens von unmittelbarer Gewissheit sei, der jedem

30*

vernunftbegabten Wesen zugemuthet werden dürfe; und ich würde es auch dann nicht zugeben können, wenn zuvor gegen die Berufung auf das Causalitätsprincip die Möglichkeit der Freiheit nachgewiesen wäre, wie es Kant in der Kritik der reinen Vernunft versucht hatte. Es kann hier dahingestellt bleiben, wie es überhaupt um das Recht stehe, von Jemandem die Anerkennung der Gewissheit eines blossen Glaubens zu verlangen. Denn der unmittelbar gewisse Glaube, von dem Kant zeigen wollte, dass seine Wahrheit die des Glaubens an die Freiheit des Willens verbürge, nämlich der Glaube an die Möglichkeit, dass der Wille nicht blos zufällig sich in Uebereinstimmung mit einer sittlichen Anforderung entscheiden, sondern durch die letztere dazu bestimmt werden könne, ist gar kein blosser Glaube, sondern eine sichere Erkenntnis aus innerer Erfahrung. Dass die sittlichen Anforderungen wirklich bestehen, d. h. als Anforderungen, die der Wille selbst an sein Wollen stellt, von uns gefühlt werden, nennt auch Kant ein Factum (Kr. d. pr. V. S. 142, 143, 163); nicht minder aber ist es ein solches, dass dieselben nicht ganz wirkungslos in der Welt sind, sondern einen Einfluss auf das Thun und Lassen dessen, der sie fühlt, haben. Wenn hiernach in der That die indeterministische Willensfreiheit eine Bedingung der Möglichkeit der sittlichen Selbstbestimmung oder Autonomie des Wollens wäre, so wäre auch sie Gegenstand nicht eines blossen Glaubens sondern eines begründeten Wissens. Aber die indeterministische Willensfreiheit hat, wie schon bemerkt wurde, diese Bedeutung durchaus nicht. Die Thatsache der sittlichen Selbstbestimmung widerstreitet dem Determinismus ebensowenig wie die der pragmatischen. Selbst wenn die Lehre Kants vom Ursprunge des Sittengesetzes aus der reinen Vernunft richtig wäre, würde daraus zwar folgen, dass ein Wesen, um dem Sittengesetze gehorchen zu können, das Vermögen besitzen müsse, dem die Kritik der praktischen Vernunft den Namen Freiheit giebt, nämlich Unabhängigkeit des Willens von den aus dem Begehrungsvermögen entspringenden Antrieben und Neigungen, aber dieser Begriff der Freiheit ist nicht der indeterministische, der als absolute Unabhängigkeit des Willens, Unabhängigkeit von Motiven überhaupt, definirt werden kann. Dass, wie Kant behauptet, zu den möglichen Motiven des Wollens auch das Gefühl der Achtung vor einem aus der reinen Vernunft stammenden Gesetze gehöre, und dass dieses Gefühl eine Aeusserung eines von dem Begehren verschiedenen Ver-

mögens sei, ist eine Ansicht, die, was sich auch sonst mag gegen sie einwenden lassen, der deterministischen Behauptung, dass jedes Wollen einen zureichenden Grund habe, aus dem es mit Nothwendigkeit folge, durchaus nicht widerstreitet. Uebrigens erscheint es mir einigermassen zweifelhaft, ob die Deutung der Kantischen Freiheitslehre als einer indeterministischen richtig ist. Gewiss ist zwar, dass Kant die Freiheit, die er dem Willen zuschrieb, derjenigen Nothwendigkeit entgegensetzte, von der die zeitliche Aufeinanderfolge der Geschehnisse nach dem Principe der Causalität beherrscht wird, aber das schliesst nicht aus, dass er sie mit der vom Satze des zureichenden Grundes allem Sein und Geschehen auferlegten für vereinbar gehalten habe.

Neben der Möglichkeit der moralischen Selbstbestimmung des Willens werden wohl noch die Zurechnungsfähigkeit der vernunftbegabten Wesen, ihre Verantwortlichkeit für ihr Thun und Lassen, die Strafwürdigkeit ihrer moralischen Verfehlungen als Gegenstände eines unmittelbar gewissen Glaubens genannt, der sich folgerichtig auch auf die indeterministische Willensfreiheit erstrecken müsse. Allein der Begriff der moralischen Selbstbestimmung fasst alles in sich, wovon vorausgesetzt werden darf, dass es dem sittlichen Bewusstsein unmittelbar gewiss sei; und wenn daher unter Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit, Strafwürdigkeit etwas verstanden wird, was ganz oder zum Theil zu dem Vermögen der moralischen Selbstbestimmung hinzukommen würde, und aus dessen Wirklichkeit in der That die der indeterministischen Willensfreiheit gefolgert werden müsste, so könnte dieser Folgerung nicht die Bedeutung einer Widerlegung des Determinismus zugestanden werden. Wenn diejenigen, die mit den genannten Begriffen glauben weiter kommen zu können als mit dem der Selbstbestimmung, sich klar machten, was sie eigentlich meinen, so würden sie wohl finden, dass das, was sie noch ausser der Möglichkeit der Selbstbestimmung voraussetzen, nichts anderes ist als die Zulässigkeit gewisser Motive, die denen des Wohlwollens entgegengesetzt sind, der Motive des Hasses gegen den Uebelthäter, der Rachsucht, der Schadenfreude, und das, was sie durch die Annahme der Willensfreiheit gewinnen wollen, nichts anderes als die Rechtfertigung dieser Voraussetzung. Dieses Bedürfnis kann freilich der Determinismus nicht befriedigen, aber er bestreitet auch die Voraussetzug, aus der es entspringt. Ihm gilt jedes dem Wohlwollen entgegengesetzte Motiv für unmoralisch, und die in der Auffassung der Vergeltung und Strafe als einer Sühne

des Vergehens sich aussprechende Meinung, dass es Fälle gebe, in denen eine Wehethat nicht blos ein erlaubtes Mittel sondern ein löblicher Endzweck sei, für ein Erzeugnis des durch Affecte irregeleiteten Verstandes. Doch angenommen, der Glaube an die moralische Berechtigung des Verlangens, dass es dem Sünder im Verhältnisse der Grösse seiner Sünde übel ergehe, nicht, damit er sich bessere oder Schaden anzurichten verhindert werde, oder damit sein Loos Anderen zur Warnung diene, sondern lediglich, damit es ihm übel ergehe, — angenommen dieser Glaube sei gewiss, so würde er dem Indeterminismus mit demselben Rechte entgegengehalten werden können wie dem Determinismus. Denn es verständlich zu machen, dass Strafen und überhaupt Wehethun anders denn als Mittel zu gewissen Zwecken moralisch zulässig oder gar geboten sei, wäre offenbar die Hypothese, dass die Willensentscheidungen in Bezug auf das Gute und das Böse ohne zureichenden Grund erfolgten, dass also der Ausfall einer jeden ein absoluter Zufall sei, wie nach der epikureischen Lehre das erste Abweichen der fallenden Atome von der Richtung der Schwere, ebenso untauglich wie die entgegengesetzte.

Gegen den oft gehörten Einwurf endlich, dass nach dem Determinismus die bösen Handlungen der Menschen nothwendige Folgen des Wesens Gottes als des letzten Grundes alles Seins und Geschehens sein würden, dies aber dem Begriffe Gottes widerstreite, glaube ich mich hier auf die Bemerkung beschränken zu dürfen, dass auch er zu erwägen vergisst, wie es denn in dieser Hinsicht mit dem Indeterminismus stehe, ob derselbe gegenüber dem Probleme, wie sich das Dasein des Bösen und überhaupt des Uebels mit dem eines allgütigen Schöpfers aller Dinge vertrage, eine vortheilhaftere Stellung einnehme als der Determinismus. Wären die bösen Willensentscheidungen absolut zufällig, so wäre Gott die Ursache zwar nicht ihrer Wirklichkeit aber doch des Daseins von Wesen, deren Wollen dem Zufalle unterworfen wäre, also auch der Möglichkeit oder vielmehr der unendlich grossen Wahrscheinlichkeit des Eintretens böser Willensentscheidungen. Darf aber die Wirklichkeit des Bösen nicht als eine Folge des Wesens Gottes gedacht werden, so gilt eben dasselbe auch von seiner Möglichkeit und vollends seiner unendlich grossen Wahrscheinlichkeit, auch wenn davon abgesehen wird, dass zum Wesen Gottes auch die Allwissenheit gehört und also der Sündenfall und alle auf denselben folgenden bösen Handlungen von ihm

vorhergesehen wurden. Der bekannten Vertheidigung des Indeterminismus, dass Gott desshalb dem Menschen Freiheit des Willens verliehen und damit die Möglichkeit des Bösen zugelassen habe, weil dies zur Vollkommenheit der Schöpfung erforderlich gewesen sei, kann der Determinismus mit demselben Rechte die Behauptung gegenüberstellen: die Wirklichkeit Gottes setze seine Möglichkeit voraus, diese aber sei an gewisse Bedingungen gebunden, denen die Wesenheit Gottes entsprechen müsse, und aus diesen Bedingungen folge nicht nur die Möglichkeit sondern auch die Wirklichkeit des Bösen in der von Gott geschaffenen Welt. Denn wenn es der Vollkommenheit Gottes nicht widerspricht, dass er in der vollkommenen Welt die Möglichkeit des Bösen nicht verhindern konnte, so auch nicht, dass er die Wirklichkeit des Bösen beschliessen musste. Vorausgesetzt, dass sich überhaupt der Glaube an das Dasein eines allmächtigen und allgütigen Schöpfers aller Dinge gegenüber der Thatsache des Uebels und insbesondere des Bösen festhalten lasse, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum ihm der Determinismus mehr Schwierigkeiten bereiten sollte als der Indeterminismus, da beide, wenn sie nicht die Unendlichkeit der Güte Gottes in Zweifel ziehen wollen, mit gleicher Entschiedenheit die Annahme einer Beschränkung seiner Macht durch gewisse Bedingungen der Möglichkeit überhaupt zu fordern scheinen.

3. Auch in der besonderen Gestalt, welche ihm oben die Beantwortung der Frage nach dem Verhalten des Willens in den Conflicten zwischen einer ethischen und einer unbedingten pragmatischen Anforderung gegeben hat, widerstreitet der Determinismus nicht dem Gewissheit besitzenden Glauben an das Bestehen der ethischen Anforderungen. Dass diese nur in den Fällen unser Wollen zu bestimmen vermögen, in denen uns ihre Befolgung pragmatisch geboten zu sein scheint, thut ihrer Wirklichkeit keinen Eintrag. Es wird ja nicht behauptet, dass der sittliche Trieb seine Forderungen an das Wollen nur für die Fälle stelle, in denen die pragmatische Ueberlegung zustimme, sondern nur, dass er sie blos in diesen Fällen durchzusetzen vermöge. Wenngleich unser sittliches Gefühl unser Thun und Lassen nicht gegen unsere Meinung, was am besten dem Ganzen unserer Wünsche und Befürchtungen, unserer Neigungen und Abneigungen, entspreche, zu leiten vermag, so lässt es sich doch durch die Ueberlegung, dass eine an sich schlechte Handlung, zu der wir uns ver-

sucht fühlen, mehr als jede andere zur Verwirklichung des absoluten Endzweckes unseres Begehrens beitragen werde, nicht abhalten, sie zu missbilligen, und versagt einer guten Handlung, die wir ausführten, seinen Beifall auch dann nicht, wenn wir uns darauf besinnen, dass wir sie würden unterlassen haben, wenn wir geglaubt hätten, sie werde uns zum Unglücke gereichen.

Ebensowenig wie den Glauben an das Bestehen der moralischen Anforderungen schliesst die in Rede stehende besondere Gestalt des Determinismus den ebenfalls Gewissheit besitzenden an die Möglichkeit der ethischen Selbstbestimmung aus. Unvereinbar mit der letzteren würde allerdings die Nothwendigkeit sein, dass der Wille dem moralischen Gesetze den Gehorsam in allen Fällen verweigerte, in denen es einer Forderung entgegenträte, die sich aus dem Ganzen der nicht auf Moralität gerichteten Triebe ergäbe. Denn ethisch nennen wir eine Selbstbestimmung des Willens nur dann, wenn dem Begehren eines guten Endzweckes, welches für sich allein nicht stark genug ist, gegen widerstrebende Neigungen oder Abneigungen den Willen zu bestimmen, die Liebe zur Tugend oder die Abneigung gegen die Untugend zu Hülfe kommt. Um moralischen Werth zu besitzen, braucht freilich, wie schon im vorigen Abschnitte gegen Kant bemerkt wurde, ein Wollen nicht aus dem Kampfe mit einer Neigung oder Abneigung hervorgegangen zu sein, sondern dazu genügt, dass es auf einen Endzweck, der dem Wollen die vom sittlichen Triebe verlangte Beschaffenheit verleiht, z. B. darauf, einem Anderen aus der Noth zu helfen, gerichtet ist und dabei gegen keine der formalen und negativen moralischen Anforderungen verstösst; aber auch das ist kein allgemeines Erfordernis für den moralischen Werth eines Wollens, dass es ein Erzeugnis ethischer Selbstbestimmung sei, dass m. a. W. der Wille sich dazu gezwungen habe. Es muss also, wie gesagt, allerdings zugegeben werden, dass die Behauptung, der Wille entscheide sich da, wo der sittliche Trieb ein anderes Wollen fordere als das dem Ganzen der übrigen Triebe entsprechende, nothwendig zu Ungunsten der ersteren, die Möglichkeit der ethischen Selbstbestimmung aufheben würde. Aber das behauptet auch die hier vertheidigte besondere Gestalt des Determinismus nicht. Nicht von dem Ganzen derjenigen Triebe, denen zu folgen oder zu widerstehen der sittliche Trieb fordert, behauptet dieselbe, dass es stets den Willen bestimme, sondern von dem Ganzen der Triebe überhaupt, also von demjenigen

Ganzen, zu dem der sittliche Trieb selbst gehört. Wir entscheiden uns zwar, ihr zufolge, im Falle eines Conflictes zwischen einer ethischen Anforderung und einer unbedingten pragmatischen, stets für die letztere, aber wenn uns eine ethische Anforderung verbietet, einer solchen, die sich aus dem Ganzen nicht unserer Triebe überhaupt sondern der vom sittlichen verschiedenen ergeben würde, also einer bedingten pragmatischen, zu folgen, so ist es möglich, dass wir der zufolge unseres sittlichen Triebes von uns begehrten Moralität unseres Wollens einen höheren Werth beimessen als dem, was wir zufolge der übrigen Triebe begehren, und dann entscheidet sich der Wille gegen die bedingte pragmatische Anforderung und für die sittliche. Dass sich der Wille nicht blos gegen eine bedingte, sondern auch gegen eine unbedingte pragmatische Anforderung für eine sittliche entscheiden könne, ist ein sich widersprechender Gedanke; denn wenn der Wille eine unbedingte pragmatische Anforderung, der zu gehorchen eine ethische verbietet, an sich stellt, so hat er sich bereits zu ihren Gunsten und zu Ungunsten der ethischen entschieden, da, wie schon oben (S. 109 f.) bemerkt wurde, die Ueberlegung, deren Ergebnis die erstere war, nicht blos die Forderungen der übrigen Triebe sondern auch die des sittlichen in Rechnung gestellt hatte. Ich bestreite, um dies noch etwas anders auszudrücken, nicht, dass der sittliche Trieb (die Liebe zur Tugend und der Abscheu vor der Untugend) die von ihm beanspruchte Herrschaft über die anderen Triebe jemals wirklich ausüben, sondern nur, dass er sich jemals stärker erweisen könne als das Ganze der Triebe, von dem er selbst ein Theil ist, oder dass er in den Fällen, in denen die sich gegen seine Herrschaft auflehnenden Triebe ihm an Stärke überlegen sind, demnach den Sieg davon tragen könne.

Das Bestehen der sittlichen Anforderungen, oder, was dasselbe heisst, das Dasein des sittlichen Triebes oder Gefühles, und die Möglichkeit, dass wir uns in unserem Wollen durch diese Anforderungen, also durch die Liebe zur Tugend und den Abscheu vor der Schlechtigkeit, bestimmen lassen, machen zusammen die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes aus. Was ich eben nachgewiesen zu haben glaube, kann demnach auch als die Uebereinstimmung der Ansicht, dass wir den sittlichen Anforderungen nur da nachkommen, wo sie uns Consequenzen des Ganzen unseres Begehrens zu sein, also die Bedeutung von Anweisungen für das Streben nach eigener Glückseligkeit zu haben scheinen, mit dem Glauben an ihre Verbindlichkeit bezeichnet werden.

Man wird mir jetzt aber vorwerfen, das Wesen dieser Verbindlichkeit nicht erkannt zu haben. Wir seien dem moralischen Gesetze zu gehorchen nicht blos in den Fällen verbunden, in denen die pragmatisch überlegende Vernunft es uns anrathe, sondern auch in denen, in welchen sie es uns widerathe, — nicht unter der Bedingung, dass die pragmatische Vernunft seine Gebote und Verbote bestätige, sondern schlechthin. Die Möglichkeit der ethischen Selbstbestimmung aber, die zu dieser unbedingten Verbindlichkeit gehöre, sei eine unbeschränkte, denn Niemand sei etwas zu leisten verpflichtet, was zu leisten er nicht im Stande sei.

Ich kann zunächst nicht zugeben, dass die unbedingte Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, wenn darunter mehr verstanden wird als das ausdrücklich von mir Anerkannte, dass der sittliche Trieb selbst seine Anforderungen nicht durch die Bedeutung ihres Zusammenstimmens mit den aus dem Ganzen des Begehrungsvermögens entspringenden einschränke, eine Thatsache sei. Es ist eine Thatsache, dass wir einen Trieb haben, der auf eine gewisse innere Beschaffenheit des Wollens gerichtet ist, und dass aus diesem Triebe Anforderungen an das Wollen hinsichtlich des Gewollten entspringen, die auch in dem Falle, dass sie einer unbedingten pragmatischen Anforderung widersprechen, zwar nicht sich durchzusetzen vermögen, sich aber doch als Anforderungen behaupten, da der Trieb, aus welchem sie entspringen, ebensowenig wie irgend ein andererer dadurch vernichtet wird, dass ihn ein stärkerer hindert, den Willen zu bestimmen. Keine Thatsache dagegen ist es, dass in einem solchen Falle die Befolgung der sittlichen Anforderungen richtiger, besser d. i. dem Wesen unseres Begehrungsvermögens, welches die Quelle sowohl der sittlichen als auch der pragmatischen Anforderungen ist, entsprechender sei als die der ihr widerstreitenden pragmatischen. Und etwas anderes kann ja wohl unter der unbedingten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes nicht verstanden werden, wenn mir vorgeworfen wird, sie nicht beachtet zu haben.

Es scheint, als müsse ich noch einen Schritt weiter gehen und nicht blos die Thatsächlichkeit der unbedingten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes sondern auch sie selbst leugnen. Denn jede unbedingte pragmatische Anforderung hat, ihrem Begriffe nach, zum Inhalte dasjenige Wollen, welches unter den gerade bestehenden Verhältnissen dem absoluten Endzwecke des Begehrens am besten ent-

spricht; es ist also selbstverständlich, dass in allen Fällen, in denen eine sittliche Anforderung einer unbedingten pragmatischen widerstreitet, die Befolgung der letzteren dem Wesen unseres Begehrungsvermögens oder dem Ganzen unserer Triebe besser entspricht als die der ersteren, und dass wir also einer sittlichen Anforderung nur dann Folge zu leisten durch das Wesen unseres Begehrungsvermögens verpflichtet sind, wenn sie von der pragmatischen Vernunft gebilligt wird. Die sittlichen Anforderungen gehen von einem Triebe aus, der einen Theil des Begehrungsvermögens bildet, die unbedingten pragmatischen dagegen von dem einheitlichen Ganzen, die Verbindlichkeit der von einem Theile ausgehenden Anforderungen aber ist bedingt durch ihre Zusammenstimmung mit den vom Ganzen ausgehenden. So würde in der That geschlossen werden müssen, wenn es gewiss wäre, dass eine ethische Anforderung jemals einer nicht bloss de facto sondern auch de jure von unserer Vernunft erhobenen unbedingten pragmatischen widerstreite. Aber das ist nicht der Fall. Wir können ja — es war schon im vorigen Abschnitte (S. 451) davon die Rede — niemals mit vollkommener Sicherheit berechnen, was zu thun und zu lassen der absolute Endzweck unseres Begehrens von uns fordert. Wenn daher auch Conflicte zwischen Gewissen und Klugheit nicht ausbleiben können, so ist es doch möglich, dass jeder Mensch in Wahrheit gegen sein eigenes Interesse handelt, so oft er sich eine Uebertretung des moralischen Gesetzes zu Schulden kommen lässt, dass er, wie in Platos Gorgias von den Demagogen gesagt wird, so oft er etwas Unrechtes thut, zwar thut, was ihm das beste zu sein dünkt, aber nicht, was er will. Es widerspricht, wie im vorigen Abschnitte gesagt wurde, der Erfahrung nicht, an eine Weltordnung zu glauben, derzufolge jede Verletzung des moralischen Gesetzes sich durch ihre Folgen, insbesondere durch den Schaden, den sie (mit Plato zu reden) der Ordnung, Schönheit und Gesundheit der Seele anthut, in solchem Maasse rächt, dass dagegen der Gewinn, den sie etwa an äusseren Gütern bringt, verschwindet. Die Möglichkeit aber, dass die pragmatische Vernunft, wenn ihr keine Wahrheit verborgen wäre, sich immer auf die Seite des sittlichen Triebes stellen würde, ist gleichbedeutend mit der, dass die Verbindlichkeit des Sittengesetzes eine unbedingte (in dem oben angegebenen Sinn) sei, denn wenn es sich wirklich so verhält, wie die Hypothesis eines hypothetischen Urtheils annimmt, so gilt die Thesis kategorisch.

Ich bestreite also dem Vorwurfe, die Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung übersehen zu haben, das Recht, diese Unbedingtheit vorauszusetzen. Angenommen aber, dieselbe sei gewiss, so würde doch daraus nicht folgen, dass das Selbstbestimmungsvermögen des Willens sich weiter erstrecke als das von meinem Determinismus zugestandene. Das letztere besteht darin, dass der sittliche Trieb Bestimmungsgrund eines Wollens werden kann, und es wirklich wird, sobald in seinem Streite mit einem anderen Triebe das Erkenntnisvermögen auf seine Seite tritt, indem es urtheilt, die moralische Güte der Willensentscheidung sei werthvoller als die Befriedigung des ihr entgegenstehenden Triebes. Hieraus folgt aber, dass es, wenn die moralische Verpflichtung eine unbedingte ist (welche Annahme sich, wie eben gezeigt wurde, mit meinem Determinismus vereinigen lässt), in allen Fällen, in denen der moralische Trieb zur Wirksamkeit gelangen muss, damit eine gute Willensentscheidung erfolge, es nur der festen und lebendigen Ueberzeugung von jener Unbedingtheit bedarf, um den Sieg des moralischen Triebes herbeizuführen. Und eben darin besteht dasjenige Selbstbestimmungsvermögen des Willens, dessen Anerkennung eine Consequenz der Anerkennung der unbedingten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes ist.

4. Die Erörterung der Frage nach dem Verhalten des Willens in Conflicten zwischen einer ethischen Anforderung und einer pragmatischen von unbedingter (obwohl immer nur problematischer) Gültigkeit hat uns auf eine andere das Zusammenbestehen der beiden Arten von Anforderungen betreffende geführt: die schon im vorigen Abschnitte berührte nach der Art der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, ob dieselbe eine bedingte oder eine unbedingte sei. Der Glaube an die Unbedingtheit der moralischen Verbindlichkeit, fanden wir, hat zwar nicht die Gewissheit einer thatsächlichen Wahrheit, steht aber auch nicht mit den Thatsachen in Widerspruch. Fassen wir jetzt noch diesen Glauben etwas näher ins Auge, so können wir ihm das weitere Zugeständnis nicht verweigern, dass er nicht ein müssiger Einfall sei, sondern einem aus dem Bewusstsein der moralischen Verpflichtung erwachsenden Bedürfnisse entspreche. Denn wenn auch die unbedingte Gültigkeit der sittlichen Gebote und Verbote oder die Unbedingtheit unserer Verpflichtung, ihnen Folge zu leisten, in Zweifel gezogen werden kann, so ist es doch, wie schon mehrmals bemerkt wurde, gewiss, dass die Anforderungen des sittlichen Triebes

nicht verschwinden, wenn die pragmatische Vernunft den aus anderen Trieben entspringenden und ihnen entgegengesetzten zustimmt, sondern sich als Anforderungen behaupten; und da der sittliche Trieb sie nur dann durchsetzen kann, wenn sie uns mit dem Ganzen unseres Be- Begehrens zusammenzustimmen scheinen, so liegt es bei jeder einzelnen von ihnen insofern, als wir das Subject des sittlichen Triebes sind, in unserem Interesse, dass jene Bedingung in Erfüllung gehe; und wenn wir uns der allgemeinen sittlichen Forderung, des moralischen moralischen Gesetzes, bewusst werden, so entsteht uns aus dem sittlichen Triebe, dem Gewissen, das Bedürfnis des Glaubens, dass das pflichtgemässe Wollen unter allen Umständen das zur Verwirklichung unseres absoluten Endzweckes erforderliche sei und so zu unserem Besten diene, dass also die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes eine unbedingte sei.

Ein Anspruch auf Gewissheit erwächst dem in Rede stehenden Glauben — ich will ihn kurz den moralischen nennen — aus der ihm zugestandenen Bedeutung nicht. Unmittelbare Gewissheit kann nur den Thatsachen zum Inhalte habenden und den primitiven analytischen Urtheilen, und mittelbare nur den aus unmittelbar gewissen folgenden zukommen. Die Gewissheit eines Gedankens ist nicht ein Gemüthszustand irgend welcher Art, der sich mit ihm verbände, sondern die Wahrnehmung, dass ein Kriterium der Wahrheit in Beziehung auf ihn zutreffe. Es giebt keine subjective Gewissheit, wenn darunter eine solche verstanden werden solll, die darin bestünde, dass uns beim Denken des Gedankens, dem sie zukommen soll, auf eine eigenthümliche Weise zu Muthe wäre. Eine andere Frage aber ist es, ob nicht die psychologische Thatsache des Bestehens der sittlichen Anforderungen, die in uns das Bedürfnis nach dem moralischen Glauben hervorruft, demselben, wenngleich nicht Gewissheit, so doch einen Zuwachs an Wahrscheinlichkeit verleihe. Und diese bin ich zu bejahen geneigt. Denn dass die mit Vernunft begabten Wesen zwar einen ursprünglichen und unausrottbaren Trieb hätten, sich in ihrem Wollen durch die empirische Erwägung, was dem absoluten Endzwecke ihres Begehrens am besten entsprechen werde, nicht unbedingt, sondern nur insoweit leiten zu lassen, als eine gewisse innere Beschaffenheit des Wollens damit zusammenbestehen könne, oder als es durch gewisse Normen gestattet werde, dass aber ihre Vernunft ihnen auch dann, wenn sie jederzeit in vollkommener Weise er-

kännten, was zur Verwirklichung des absoluten Endzweckes dienen werde, würde abrathen müssen, ausnahmslos jenem Triebe zu folgen, dass es also unter Umständen das Vernünftigste für sie sein würde, Handlungen, die zu verabscheuen sie nicht umhin könnten, zu begehen: diese dem moralischen Glauben entgegengesetzte Ansicht vermag ich nicht mit meinen, wie ich hoffe, durch keinen Affert beeinflussten metaphysischen Ueberzeugungen zu vereinigen. Die Empfindung, dass in der Annahme, der sittliche Trieb, der nicht bloss einer unter vielen sei, sondern die Herrschaft über alle anderen zum Ziele habe, könne jemals Anforderungen an uns stellen, welche denen, die ein vollkommenes Erkenntnisvermögen aus dem einheitlichen Ganzen unserer Triebe ableiten würde, entgegengesetzt seien, — die Empfindung, dass in dieser Annahme ein Widerspruch liege, ist es auch wohl, worauf sich der moralische Glaube in allen Menschen gründet, die ihn in selbständiger Weise, unabhängig von den Einflüssen des Unterrichtes und der Erziehung, besitzen.

5. Es wird nicht überflüssig sein, wenn ich meine Ansicht über die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes und den moralischen Glauben noch durch einen kurzen Vergleich mit der Lehre Kants zu erläutern versuche. (Vergl. o. S. 400 ff.)

Versteht man unter einer bedingten Anforderung eine solche, welche zum Inhalte das zur Verwirklichung eines Zweckes erforderliche Wollen eines Mittels oder eines Beitrags hat, unter einer unbedingten eine nicht aus dem Wollen eines Zweckes entspringende, also unter einer bedingten das, was Kant eine hypothetische, und unter einer unbedingten das, was er eine kategorische nannte, so sind nach der Kritik der praktischen Vernunft und und ebenso nach dem ersten Abschnitte der gegenwärtigen Untersuchung alle pragmatischen Anforderungen ihrem Begriffe nach bedingte, alle ethischen ihrem Begriffe nach unbedingte.

Definirt man dagegen eine unbedingte Anforderung als eine solche, welche das ihren Inhalt bildende Wollen nicht als erforderlich zur Verwirklichung eines Zweckes, dessen Werth von seinem Verhältnisse zu einem anderen Zwecke abhinge, hinstellt, so sind sowohl nach der Kantischen als auch nach der oben dargelegten Ansicht nicht bloss die ethischen Anforderungen unbedingt sondern auch diejenigen pragmatischen, welche Consequenzen des Wollens des absoluten Endzweckes sind; denn es giebt keinen höheren Zweck, zu welchem der

absolute in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs stehen könnte. Bedingt sind dann also nur diejenigen pragmatischen Anforderungen, die sich auf Mittel oder Beiträge zu bedingten oder particulären Endzwecken beziehen.

Bezeichnet man drittens eine Anforderung als bedingt, wenn sie von bedingter Gültigkeit oder Verbindlichkeit ist, d. i. wenn es eine gesetzgebende Macht von höherer Autorität als diejenige, von der sie ausgeht, giebt, und die Möglichkeit besteht, dass sie von dieser Macht bestätigt, aber auch die entgegengesetzte, dass sie von ihr aufgehoben werde, so habe ich zu zeigen gesucht, dass jede pragmatische Anforderung bedingt oder unbedingt in diesem dritten Sinne des Wortes ist, jenachdem sie es in dem zweiten ist, und dass bezüglich der ethischen der Glaube an ihre Unbedingtheit nicht nur den Thatsachen der Erfahrung nicht widerspricht, sondern auch durch die psychologische Thatsache ihres Bestehens eine gewisse Wahrscheinlichkeit erhält. Eine aus einem bedingten oder particulären Zwecke entspringende pragmatische Anforderung erstens ist von blos bedingter Gültigkeit, weil die gesetzgebende Macht, aus der sie entspringt, ein besonderes Begehren ist, jedes besondere Begehren aber eine gesetzgebende Macht von höherer Autoriät, nämlich das Begehren des absoluten Endzweckes, über sich hat, und es von den Umständen abhängt, ob sie mit den von dieser höheren Macht ausgehenden Ansprüchen übereinstimmt oder ihnen widerstreitet. Die aus dem absoluten Endzwecke entspringenden pragmatischen Anforderungen zweitens dagegen gelten sämmtlich unbedingt, weil das Begehren jenes Zweckes oder das einheitliche Ganze des Begehrungsvermögens keine gesetzgebende Macht mehr über sich hat. Die ethischen Anforderungen endlich sind, obwohl sie aus einem besonderen Triebe entspringen, der sich zu dem einheitlichen Ganzen des Begehrungsvermögens (dem Begehren des absoluten Endzweckes) wie die niedrigere zur höheren Autorität verhält, dennoch möglicherweise unbedingt, weil es denkbar ist, dass sie zufolge der Bedeutung, die der sittliche Trieb in dem Ganzen des Begehrungsvermögens hat, unter allen Umständen mit denen dieses Ganzen übereinstimmen.

Eine etwas andere Auffassung ergiebt sich aus der der Kritik der praktischen Vernunft zu Grunde liegenden Psychologie. Die Vernunft, aus der nach derselben die ethischen Anforderungen stammen, steht nicht, wie der von mir angenommene sittliche Trieb zu dem

Begehrungsvermögen, welches der Urheber der pragmatischen Anforderungen ist, in dem Verhältnisse des Theils zum Ganzen, sondern in dem eines Theils zu einem anderen, der mit ihm zusammen ein Ganzes, nämlich den Willen, ausmacht. Demnach kommt keinem von beiden an und für sich eine höhere Autorität zu als dem andern, und es ist also weder die Gültigkeit der ethischen Anforderungen durch ihre Billigung seitens des einheitlichen Ganzen des Begehrungsvermögens noch diejenige der aus dem letzteren entspringenden pragmatischen durch ihre Billigung seitens der reinen Vernunft bedingt. Aber beide sind doch einer fordernden Macht von höherer Autorität untergeordnet, nämlich dem Willen, dessen Theile sie sind, und dessen Endzweck das vollendete Gut (bonum consummatum) ist, welches aus den Endzielen jener Theile, der Moralität oder Tugendhaftigkeit und der Glückseligkeit, zusammengesetzt ist. Gleichwohl ist es möglich, dass die moralische Verbindlichkeit eine schlechthin unbedingte ist. Denn die Thatsachen der Erfahrung gestatten den Glauben, dass die ethischen Anforderungen nothwendig mit den aus dem einheitlichen Ganzen des (aus der reinen Vernunft und dem Begehrungsvermögen zusammengesetzten) Willens übereinstimmen, so dass es erforderlich ist und genügt, tugendhaft zu sein, um auch des zweiten Bestandtheils des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, theilhaftig zu werden. Die Gültigkeit der aus dem absoluten Endzwecke des Begehrungsvermögens stammenden pragmatischen Anforderungen dagegen kann nur eine bedingte sein, denn es wäre ein Widerspruch, anzunehmen, dass man nur die in der Befriedigung des Begehrungsvermögens bestehende Glückseligkeit zu gewinnen brauche, um auch in den Besitz des anderen Bestandtheils des höchsten Gutes, der Tugend, zu gelangen. Dass auch die aus einem particulären Endzwecke des Begehrungsvermögens stammenden pragmatischen Anforderungen nur von bedingter Gültigkeit sind, versteht sich von selbst.

Ich lasse es dahin gestellt, ob die Folgerungen, die ich hiermit aus den psychologischen Voraussetzungen der Kritik der praktischen Vernunft gezogen habe, in allen Punkten mit allem, was sie selbst ausdrücklich lehrt, übereinstimmen. Jedenfalls thun sie es bezüglich des Glaubens an die unbedingte Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes. Dass das moralische Gesetz wirklich besteht, und zwar als ein in den beiden ersten der oben angegebenen Bedeutungen des Wortes unbedingtes Gesetz, erklärt Kant für ein Factum (vergl. o. S. 468).

Die unbedingte Verbindlichkeit desselben aber hält auch er nur für den Gegenstand eines Glaubens, dessen Wahrheit nicht durch die Erfahrung verbürgt wird. Und der Glaube an diese unbedingte Verbindlichkeit gilt ihm für einerlei mit dem an die nothwendige Angemessenheit aller ethischen Forderungen zu dem Endzwecke des Willens, dem in der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit bestehenden höchsten Gute. Das moralische Gesetz verlangt nach ihm freilich ein Wollen von uns, welches bestimmt ist nicht durch die Aussicht auf den Gewinn des höchsten Gutes sondern durch die Liebe zu dem ersten Bestandtheile desselben, der Tugend, aber wenn wir nicht in dem Maasse, in welchem wir uns seine Befolgung angelegen sein lassen, auch des anderen Bestandtheils, der Glückseligkeit, theilhaftig würden, so würde es, sagt er, „phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein" (Kr. d. pr. V. S. 251).

Es sind noch zwei andere Punkte, in denen die Ergebnisse der oben über die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes und den moralischen Glauben angestellten Betrachtungen von der Lehre Kants abweichen. Erstens schreibt Kant dem moralischen Glauben eine unmittelbare Gewissheit von eigenthümlicher Art zu, nämlich eine solche, die ihm desshalb zukomme, weil er ein Bedürfnis der reinen Vernunft in praktischer Absicht (Kr. d. pr. V. S. 266, 287) sei, während ich ihm keinen Anspruch auf Wahrheit zugestehen zu dürfen geglaubt habe, den er nicht in derselben Weise, wie es von jedem anderen Glauben verlangt wird, zu begründen vermag. Warum mich die Kritik der praktischen Vernunft in dieser Hinsicht nicht zu überzeugen vermocht hat, habe ich in einer früheren Arbeit (dem Aufsatze über Glauben und Gewissheit) auseinandergesetzt. Der andere Punkt betrifft das Verhältnis des Glaubens an die Freiheit zu demjenigen an die Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung. Ich halte die Freiheit, wenn darunter das Vermögen der ethischen Selbstbestimmung verstanden wird, für eine Thatsache, und wenn ich daher mit Kant darin einverstanden bin, dass der Glaube an sie in demjenigen an die Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung enthalten ist, so kann ich doch nicht zugeben, dass er diesem seine Gewissheit verdanke. Nicht erst mit der unbedingten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, sondern schon mit dem Bestehen desselben oder, was dasselbe ist, mit dem Dasein und der Wirksamkeit des sittlichen Triebes, fällt das Vermögen der ethischen Selbstbestimmung

zusammen, und ist daher jenes eine Thatsache, so auch dieses (vergl. o. S. 468). Ich würde es auch nicht für richtig halten können, wenn ein niedrigeres und ein höheres Vermögen der ethischen Selbstbestimmung unterschieden und die Thatsächlichkeit des ersteren zugegeben, das andere aber für einen Gegenstand des Glaubens, der erst aus demjenigen an die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung entspringe, erklärt würde. Denn dasjenige Vermögen der ethischen Selbstbestimmung, welches eine Thatsache ist, besteht darin, dass in jedem einzelnen Falle, in welchem die Liebe zur Moralität stärker in uns ist als die sich gegen das moralische Gesetz auflehnenden Triebe, unser Wollen durch sie bestimmt wird; und nichts anderes ist auch das von dem Glauben an die Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung geforderte Selbstbestimmungsvermögen (vergl. o. S. 476). Uebrigens erscheint es mir zweifelhaft, ob Kant selbst habe lehren wollen, dass der Glaube an die Freiheit erst von demjenigen an die Unbedingtheit der Pflicht, d. i. an die Uebereinstimmung des moralischen Gesetzes mit den aus dem Begriffe des höchsten Gutes, welches das Object des Willens in seiner Einheit und Ganzheit ist, entspringenden Forderungen, seine Gewissheit entlehne. In der Dialektik der reinen Vernunft (S. 274) stellt er ihn allerdings mit den Postulaten des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, welche Folgerungen aus dem Glauben an die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes sein sollen, zusammen. In der Analytik dagegen lässt er ihn schon in dem Glauben, dass das moralische Gesetz jemals den Willen bestimme, enthalten sei. Hält man sich an die Dialektik, so ergiebt sich entweder der Widerspruch, dass zwar das Bestehen des moralischen Gesetzes, nicht aber die dazu gehörende Freiheit ein Factum sei, oder man muss annehmen, Kant habe geleugnet, dass uns die Erfahrung jemals eine Einwirkung des factisch bestehenden Gesetzes auf den Willen bezeugen könne. Für das Letztere spricht eine Stelle der Tugendlehre (S. 239), die behauptet: es sei dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung völlig gewiss sein könnte, wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft sei.

6. Es gehört nicht zu den Aufgaben dieser der Grundlegung der Ethik gewidmeten Abhandlung, dem Beispiele Kants folgend zu untersuchen, welche weitere Ueberzeugungen sich an den moralischen

Glauben würden anknüpfen lassen. Doch sei mir zum Schluss noch ein Wort über die Aussichten einer solchen Untersuchung gestattet.

Dem moralischen Glauben könnte Gewissheit nur durch den Nachweis gegeben werden, dass sein Inhalt mit Nothwendigkeit aus der Verbindung metaphysischer Wahrheiten mit der Thatsache des Bestehens von Anforderungen jener eigenthümlichen Art, die wir als ethische bezeichnen, folge (vergl. o. S. 476 f.). Durch Folgerungen sodann aus dem so gesicherten Glauben selbst kann man zu keinen Sätzen gelangen, welche nicht entweder aus jener ihn selbst begründenden Verbindung folgten oder explicite dazu gehörten. Das Ganze, was durch die Ableitung des moralischen Glaubens aus gewissen metaphysischen Voraussetzungen und weiterer Sätze aus diesem Glauben gewonnen werden kann, ist mithin eine nähere Bestimmung schon vorher erkannter metaphysischer Wahrheiten mittels der psychologischen Thatsache des Bestehens des moralischen Gesetzes, etwa unter Zuhülfenahme weiterer dem Gebiete der nicht metaphysischen Wissenschaften angehörender Sätze. Zieht man daher aus dem moralischen Glauben, bevor man sich seiner in der angegebenen Weise versichert hat, also wie aus einer Hypothese, Folgerungen metaphysischer Art, so fragt es sich noch, inwiefern dieselben zu den metaphysischen Wahrheiten, die schon zur Begründung des moralischen Glaubens erforderlich sein würden, gehören, und inwieweit sie eine Ergänzung der letzteren mittels der Thatsache des Bestehens des moralischen Gesetzes bilden würden. Wenn demnach, wie Kant zu zeigen unternahm, aus dem moralischen Glauben sollte auf die ewige persönliche Fortdauer der Seele unter Verhältnissen, die ihr die Möglichkeit einer ins Unendliche gehenden moralischen Vervollkommnung gewährten, und auf das Dasein eines Wesens, das durch Verstand und Wille die Natur hervorgebracht und der von der praktischen Vernunft postulirten Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit entsprechend eingerichtet habe, geschlossen werden können, so wären das zwar sicherlich Erkenntnisse, die ausserhalb der Grenzen einer Metaphysik lägen, welche die Thatsache des Bestehens des moralischen Gesetzes unbenutzt liesse, aber es dürfte doch bezweifelt werden, ob nicht wenigstens die Unzerstörbarkeit der individuellen Seele und die Geistigkeit des letzten Grundes aller Dinge vor dem moralischen Glauben und mithin auch vor jenen aus ihm erschlossenen Erkenntnissen erkannt sein müssten.

Marburg. R. Friedrich's Universitäts-Buchdruckerei
Inhaber Karl Gleiser.
Gegründet am 2. Juli 1586. Neubegr. am 16. Juni 1653.

BAYERISCHE STAATS BIBLIOTHEK MÜNCHEN

N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg.

In unserem Verlage erschien:

Bilderatlas

zur Geschichte der deutschen Nationallitteratur.

Eine Ergänzung zu jeder deutschen Litteraturgeschichte.

Nach den Quellen bearbeitet von

Dr. Gustav Könnecke.

Der zweiten vermehrten und verbesserten Auflage

zehntes und elftes Tausend.

2200 Abbildungen und 14 Kunstbeilagen, davon 2 in **Heliogravure** und 5 in **Farbendruck.**

Preis M. 22.—, in reichem, stilgemässem Einbande M. 28.—.
Auch zu beziehen in 11 Lieferungen à M. 2.—.

„Das mit Sachkenntnis und Geschmack zusammengestellte und bis auf die neueste Zeit ergänzte monumentale Bilderwerk bietet in seiner Porträtsammlung auch dem Kenner noch vollen Genuss und reiche Belehrung; das auf Grund eingehender systematischer Studien mit Sorgfalt kritisch gesichtete Material ist aber nicht nur für den Litterarhistoriker eine unerschöpfliche Fundgrube, auch der Freund der Kunstgeschichte, besonders des Holzschnitts und der Miniaturmalerei, findet ansehnliche Ausbeute; Handschriftenkunde, die Geschichte des Buchdrucks, des Theaters und der Musik gehen nicht leer aus. Litteratur-, Kunst- und Kulturgeschichte finden in „Könnecke's Bilderatlas" geradezu ein Museum, dessen immer auf's Neue Genuss und Belehrung in reichem Maasse gewährender Besitz durch den verhältnismässig billigen Preis jedem ermöglicht wird, der des Interesses für die höchsten Güter der Nation nicht verlustig gegangen ist." „Illustrirte Zeitung" Nr. 2789.

Geschichte
der
deutschen Nationallitteratur

von

A. F. C. Vilmar.

24. Auflage, zweiter Abdruck. Preis elegant gebunden M. 5.60.

Mit einem Anhang: »Die deutsche Nationallitteratur von Goethes Tode bis zur Gegenwart«. Von **Adolf Stern**. 3. vermehrte Auflage.

—— Preis des Anhanges apart gebunden M. 2.25. ——

Die Zahl der Auflagen spricht wohl am besten für den Wert der Litteraturgeschichte von Vilmar. In 120 000 Exemplaren ist dieselbe über die ganze Erde verbreitet. Durch den Anhang aus der kundigen Hand des bekannten Dresdener Litterarhistorikers hat das Werk eine zeitgemässe Bereicherung erfahren.

N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung in Marburg i. H.

In unserem Verlage erschien:

Bergmann, Julius, Grundzüge der Lehre vom Urtheil. 4. 46 S. 1.60

— Ueber den Utilitarianismus. Rede beim Antritt des Rektorats am 14. Oktober 1883. gr. 8. 33 S. —.75

— Das Ziel der Geschichte. Rede bei der Marburger Universitätsfeier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers am 22. März 1881. gr. 8. 27 S. —.75

Cohen, Hermann, Platons Ideenlehre und die Mathematik. 4. 31 S. 1.20

Elsas, Adolf, Ueber die Psychophysik. Physikalische und erkenntnisstheoretische Betrachtungen. gr. 8. IV, 76 S. 2.—

Goebel, Heinrich, Das Philosophische in Humes Geschichte von England. gr. 8. 114 S. 2.40

Görland, Albert, Aristoteles und die Mathematik. gr. 8. 211 S. 4.50

Meydenbauer, A., Kant oder Laplace? Kosmologische Studie. gr. 8. VI, 56 S. 1.20

Müller, Ferdinand August, Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche. Eine Untersuchung auf Kantischer Grundlage. gr. 8. VI, 158 S. 3.—

— Das Problem der Continuität in Mathematik und Mechanik. Historische und systematische Beiträge. gr. 8. IV, 123 S. 3.—

Natorp, Paul, Descartes' Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. gr. 8. VIII, 190 S. 4.—

— Die Ethica des Demokritos. Text und Untersuchungen. gr. 8. VII, 198 S. 5.—

Schlee, Ernst, Der Streit des Daniel Hofmann über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Theilweise nach handschriftlichen Quellen. gr. 8. 82 S. 1.20

Sybel, Ludwig von, Platon's Symposion ein Programm der Akademie. Gratulationsschrift. gr. 8. VIII, 122 S. 3.—

— Platon's Technik. An Symposion und Euthydem nachgewiesen. gr. 8. VI, 46 S. 1.20

— De Platonis prooemiis academicis academicum prooemium. 4. 16 S. 1.—

— Ueber Schlieman's Troja. gr. 8. 28 S. —.60

— Weltgeschichte der Kunst bis zur Erbauung der Sophienkirche. Grundriss. Mit 1 Farbtafel und 380 Textbildern. hoch 4. XII, 479 S. 12.—

Gebunden in Leinwand 14.—

FRITZ GÄHR Buchbinder
F. X. Beer Nachfolger
MÜNCHEN
Löwengrube 17.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bergmann, Julius,

Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie

Marburg 1900

Ph.u. 42 md
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171800-9